

Colecția: Filosofie

Seria: Athenaeum

Coordonator: Aurel Codoban

Coperta: Mihai Benea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

BAUMGARTEN, ALEXANDER

Principiul cerului: eternitatea lumii și unitatea intelectului în
filosofia secolului al XIII-lea / Alexander

Baumgarten – Cluj-Napoca: Dacia, 2001

p. 208; 20.5 cm – (Filosofie, Seria Athenaeum)

ISBN: 973 35 – 1330-X

1.

© Editura Dacia

Cluj-Napoca www.edituraDacia.ro www.multiarea.ro

Principiul cerului eternitatea lumii și unitatea intelectului în
filosofia secolului al XIII-lea de Alexander Baumgarten

849476

EDITURA DACIA

Cluj-Napoca, 2002

849476

*Din parte-ne, stârnim a vorbi despre văz ca despre cauza
filosofiei, și anume: zeul l-a născocit și ni l-a dat pentru ca – obsedând
rotirile cerești ale inteligenței – să te aplicăm la revoluțiile propriiei
noastre gândiri, ele fiind înrudite (...)*”.

Platon, *Timaios*, 47 î.Hr., trad. de Cătălin Partenie

Cuprins

Introducere...11

Abrevieri și semne convenționale: ...14

Paradigma filosofică...15

1. Primatul unului asupra multiplului în orizontul culturii

europene...15

2. Tema de studiu: eternitatea lumii și unitatea intelectului între anii 1270 – 1277.

la Universitatea din Paris...18

3. Momentele cercetării. De la contextul platonico-aristotelic la averroismul latin...20

4. Metoda de cercetare: paradigma filosofică...22

5. Două exemple de paradigme filosofice...24

6. Coerența filosofică a documentelor panziene.de la 1 decembrie 1270 și

7 martie 1277...26

7. Ce citeau și ce scriau universitarii parizieni la sfârșitul secolului al XIII-lea... 35

8. Teza principală a cercetării: convergența temei unității intelectului și a eternității lumii sub forma „principiului cerului” ...36

Eternitatea lumii...38

1. Eternitatea lumii în cenzura de la 1277...38

2. Platon și „principiul cerului”. Analogia dintre suflet și cer din perspectivă cosmologică...41

3. Paradigma aristotelică a mișcării circulare...47

4. Plotin – cercul aritate și originea sufletului...54

5. Argumentele Sfântului Augustin... *...57

6. Interpretarea lui Ioan Filopon și trecerea spre filosofia arabă...61

7. Cerul arab...62

8. Modelul lui Siger din Brabant...72

9. Modelul criticist: de la Maimonide la Sf. Toma din Aquino...75

10. Contraargumentele Sfântului Bonaventura...79

11. Un om tară cer: Henri din Gând...83

12. Explicația și teoria modelului de cunoaștere la Boetius din Dacia...87

13. Analiza sincronă a argumentelor: argumentele infinitului, ale imutabilității divine și ale cerului...91

14. Concluzie. Cerul ca obiect al filosofiei...93

Unitatea intelectului...96	
1. Unitatea intelectului în cenzura de la 1277...97	
2. Paradigma platonico-aristotelică a sufletului ca principiu incomplet individual... 99	
3. Suflet și cer Ocurențele unei analogii...116	
4 Cele trei comentarii grecești disponibile în secolul al XIII-lea: Alexandru din Afrodizia. Themistius și Ioan Filopon...122	
5. Averroes și <i>Comentarium magnum</i> în <i>De anima libros</i> Teza unității intelectului posibil...130	
6. Terminologia traducătorilor la începutul secolului al XIII-lea...138	
7. Textele disponibile în disputa pariziană. Rolul tratatului <i>Liber de causis</i> ...138	
8. Receptarea lui Averroes până la 1263 în mediul latin parizian...141	
9 Poziția lui Albert cel Mare la 1263. În disputa de la Anagni...144	
10. Siger din Brabani în <i>Quaestiones in tertium de anima</i> . Diferențele față de Averroes... 148	
11 Albert cel Mare și „ <i>Despre cincisprezece probleme</i> ”, cap. 1 – 2...153	
12. Argumentele Sfântului Toma din Aquíno în <i>De unitate intellectus contra averroistas</i> ...156	
13. Poziția lui Siger după 1270 (<i>De anima intellectiva</i> . 7 și <i>Comentarium super librum de Causis</i> . 27) ...170	
14. Tipurile argumentelor disputate între Albert cel Mare, Sfântul Toma și Siger din Brabant...174	
15. Concluzie. Aristotel ca limită a paradigmei...175	
Concluzii...178	
Conclusions...185	
<i>Bibliografie selectivă</i> ...193	
<i>Index nominum</i> ...201	

Contents

Introduction...

Chapter I. The Philosophical Paradigm...] 5

1. The preeminence of our over (the multiplicity in the horizon of the European culture... 15

2. The study theme: the eternity of the world and the unity of the intellect in the context of the years 1270 – 1277. at the university of Paris;... 18

3. Stages of the research. From the Plâtonic-Aristotelian context to *Liber de*

Causis and the Latin Averroism... 20

4. The research method: the philosophical paradigm... 22

5. Two examples of philosophical paradigms... 24

6. The philosophical coherence of the Parisian documents of December 1 – st.

1270 and March 1, 1277... 26

7. What did the Parisian academics read and what did they write at the end of the XII-th century?... 35

8. The main thesis of the research: the convergence of the theme of the unity of the intellect and the eternity of the world under the form of the

„Principle of the heavens“... 36

Chapter II. The eternity of the World... 38

1. The eternity of the world in the 1277 censorship... 38

2. Plato and the „principle of the heavens“. The analogy between the soul and the heavens from a cosmological perspective... 41

3. The Aristotelian paradigm of the circular movement... 47

4. Plotinus: the circuitousness of the world and the origin of soul... 54

5. St. Augustin's arguments in the problem of the eternity of the world... 57

6. Interpreting the eternity of the world with Ioan Filopon in *Commentary on the Book of Genesis*... 61

7. The Arab „heavens” and the paradoxes of the infinite: Alkindi, Avicenna and Averroes...	62
8. The model of Siger of Brabant...	72
9. The „criticist” model of Maimonide, Albertus Magnus and St. Thomas Aquinas...	75
10. St. Bonaventura’s counter-argument...	79
11. A man without heavens: Henri of Ghent...	83
12. The explanation and the theory of the model of cognition with Boetius of Dacia...	87
13. The synchronous analysis of the arguments: the arguments of the infinite, of the divine immutability and of the heavens...	91
14. The heavens as an object of philosophy...	93
Chapter III. The unity of the intellect...	96
1. The unity of the intellect in the 1277 censorship...	97
2. The Platonic-Aristotelian paradigm of the soul as an incompletely individuated principle...	99
3. Soul and heavens. The occurrences of an analogy...	116
4. The three Greek commentaries available in the XIII-th century: Alexander of Aphrodisia. Themistius and Ioan Filopon...	122
5. Averroes and <i>Commeniarium magnum in de anima libros</i> . The thesis of the unity of the possible intellect...	130
6. The terminology of the translator* at the beginning of the XIII-th century;	138
7. The text* available in the Parisian disputation...	138
8. The reception of Averroes until 1263 in the Latin Parisian milieu...	141
9. The position of Albertus Magnus at 1263, in the disputation at Anagni...	144
10. Siger of Brabant in <i>Questiones in tertium de anima</i> . The differences from Averroes...	148
11. Albertus Magnus and On Fifteen Problems, chapter 1 – 2...	153

12. St. Thomas Aquinas's arguments în *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*... 156

13. Siger's position after 1270 (*De anima intellectiva*, 7 and *Comentariwn super Librum de Causis*. 27) ... 170

14. The typology of the arguments disputed among Albertus Magnus, St.

Thomas Aquinas and Siger of Brabant... 174

15. Conclusion. Aristotle as a limit of the paradigm... 175

Chapter IV. Conclusions... 178

Bibliography... 193

Index nominum... 201

Introducere

Această carte conține două istorii filosofice. Una dintre ele narează evoluția medievală a ideii că lumea ar fi eternă, iar cealaltă – ideea că ar exista un intelect unic pentru toți oamenii. Cele două istorii pornesc de la contextul gândirii platonico-aristotelice și marchează traseul textual al celor două idei până în anul 1277, când episcopul Étienne Templier al Parisului le condamnă într-un document oficial, considerându-le contrare credinței creștine. Acest document este unul din semnele tensiunii cu care teologia secolului al XIII-lea s-a străduit să asimileze filosofia greco-arabă pe care o moștenise, acel straniu amestec de neoplatonism și aristotelism pe care s-au constituit problemele filosofiei medievale universitare până la sfârșitul secolului al XIV-lea.

Teza acestei cărți: cele două probleme-ar. face parte dintr-o familie comună de idei și ar rezulta natural din contextul filosofiei platonicoaristotelice. Ele ar determina un mod de a gândi fundamental diferit de modernitatea filosofică și caracteristic unui segment dominant al gândirii antice și medievale, atât în imaginea generală despre lume cât și în tema subiectivității. Diferența specifică ar fi admiterea, pe tot parcursul acestei filosofii „premoderne”, a existenței unui cer inteligibil, deosebit în mediile filosofice elevate de cerul sensibil. Acest cer inteligibil, conținător al tuturor speciilor inteligibile, ar avea trei funcții principale: mai întâi, el întreține existența lumii

sensibile prin mișcarea circulară pe care o impune corpurilor celeste și conservarea speciilor lumii sensibile (de unde. eternitatea lumii):

În al doilea rând. el participă la cunoaștere ca o condiție transcendențială a subiectivității generice, fiind asimilat în tema intelectului posibil aristotelic

(de unde, unitatea intelectului); în al treilea rând, el este intermediar între

Dumnezeu și lumea sublunară. Am format prin aceste trei atribute un concept pe care îl numesc „principiul cerului” și despre care voi încerca să

Alexancler Baumgarten argumentez faptul căci guvernează. În ciuda diferențelor dintre autori, tradiția care a adus în lumea latină eternitatea lumii și unitatea intelectului

Dacă aceste susțineri se vor dovedi probabile, câștigul pentru înțelegerea premiselor modernității filosofice ar putea fi foarte important: în fond. respingerea de către episcopul Tempier a „principiului cerului ar putea fi pusă în legătură în *planul certei universalizor*, cu nominalismul secolului al XIV-lea. În *plan cosmologic*, cu revoluția cosmologică a secolelor următoare. În *plan ontologic*, cu emergența modernă a subiectivității carteziene ca spațiu predilect al adevărului. Pe de altă parte, faptul că însăși istoria teologiei catolice forțează geneza modernității ar conduce la o reevaluare totală a modului în care teologia, departe de a se opune gândirii laice a modernității, a încurajat-o pe aceasta din urmă. prin reacția sa la știința greco-arabă premodernă. Fie expuse cel puțin aceste consecințe probabile, pentru a dovedi ponderea teniei angajate.

Cele două „istorii filosofice” ar putea dispune, așadar, de o familie de idei comună. Coerența relativă a acestei familii de idei descrie, aș îndrăzni să spun. unitatea filosofiei grecești și arabe în întâlnirea cu lumea latină la începutul secolului al XIII-lea... Teatrul” acestei întâlniri a fost Universitatea din Paris, care a produs în acest secol un tip de filosof aparte, mult mai asemănător, prin angajamentul lui universitar, cu intelectualul contemporan decât cu filosoful grec Ultimul capitol al cărții analizează o teză vehiculată în mediul

universitar parizian al anilor 1270 – 1277: faimoasa teorie a dublului adevăr. caz particular al efortului realizat de averroismul latin de separare a filosofiei de teologie.

Cercetarea nu este exhaustivă: ea acordă preeminență tradiției dominicane de gândire (Albert cel Mare, Sfântul Toma din Aquino) și celei averroiste (Siger din Brabant. Boetius din Dacia). Tradiția franciscană de inspirație augustiniană și avicenniană (Sfântul Bonaventura. Duns Scot) este descrisă ca reper, fără a i se acorda analize amănunțite, care pot face obiectul unui studiu diferit. Cele două teme ale cărții prezente corespund cu două antologii de texte bilingve pe care am avut plăcerea să le public la editura „Iri”. „Despre eternitatea lumii” (1999) și „Despre unitatea intelectului” (2010). iar cele două studii dedicate temelor cărții prezente au la bază postfețele acestor două volume.

Conținutul acestei cărți reprezintă o formă restrânsă a tezei mele de doctoral... *Eternitatea lumii. >/ unitatea intelectului în contextul filosofiei secolului al XIII-lea*. coordonată de prof. univ dr. Gh. Vlăduțescu și susținută la Universitatea din București îi sunt recunoscător distinsului profesor pentru îndrumarea doctorală și sugestiile aduse tezelor prezente.

Mulțumesc editurii... Dacia” pentru generozitatea eu care a primit proiectul acestei cărți. Îmi prezint gratitudinea domnului prof. univ. dr.

Vasile Muscă pentru observațiile punctuale aduse manuscrisului, pentru lectura atentă a întregului text. precum și studenților care au urmat cursul de filosofie medievală în ultimii patru ani universitari, ale căror remarci au fost utile analizei prezente. Îi sunt dator prietenului meu Andrei Bereschi pentru excelentele remarci primite și îndreptările aduse manuscrisului. Varianta engleză a... *Concluziilor*” o datorez domnișoarei Ioana Albu. de la

Universitatea din Oradea, față de care îmi exprim o grație sinceră.

Studiul temei unității intelectului are la bază un stagiul de pregătire la

Universitatea din Geneva în primăvara anului 1999. sub îndrumarea profesorului Alain de Libera, din cadrul Departamentului de filosofie, în urma unui acord de colaborare al acestei universități cu Universitatea

„Babeș-Bolyai” din Cluj. precum și un an de cercetare sub auspiciile unei burse oferite de... Colegiul Noua Europă” din București. Sunt recunoscător acestor distinse instituții de studii avansate pentru imensul sprijin primit, precum și reputatului medievist pentru atenția și generozitatea cu care mi-a însoțit cercetarea

Volumul... Ce. vfH* *eternitatea lumii*” conține și lista completă a propozițiilor cenzurate de

Abrevieri și semne convenționale:

ADHLM = *Archives d'histoire littéraire du Moyen Se*

DAM = * * *, *Despre eternitatea lumii*, ed. IRI, București. 1999 (De Aeternitate Mundi)

DUI *Despre unitatea intelectului*, ed. IRI. București. 2000 (De Unitate Intellectus)

PL = *Patrologiae cursus completa* series latina*

RPL = *Revue Philosophique de Louvain*

RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*

RTAM x *Recherches de théologie ancienne et médiévale*

SVF „= *Stoicorum Veterum Fragmenta*

0 – întregiri ale traducerilor în limba română a citatelor, pentru fluiditatea textului

Notă. Trimiterile bibliografice notează numele autorului, anul și pagina. Referința completă se situează în bibliografia selectivă de la finalul tezei când autorul lipsește din bibliografia finală, am notat datele complete ale trimiterii în notă.

Capitolul 1.

Paradigma filosofică

Primatul unului asupra multiplului în orizontul culturii europene în cultura europeană există o raportare constantă la diferitele actualizări ale cuplului conceptual „unu/multiplu”, precum și o opțiune clasică fermă în favoarea unei priorități a unului asupra multiplului. De

pildă, istoria gândirii politice poate fi citită în maniera unei repetate reflexii asupra sensului acestui raport, desfășurarea validă a pașilor gândirii urmează întotdeauna un traseu care are drept țintă finală obținerea unui concept unitar, iar concurența dintre două teorii este decisă adesea de teoria a cărei unitate (coerență, număr de fapte individuale explicitate) este mai mare. În general, am putea spune că a gândi înseamnă a așeza multiplul într-un orizont al unității: o asemenea descriere a funcției gândirii o găsim, la începuturile meditației europene asupra raportului dintre unu și multiplu, într-un pasaj platonician: „<suflul> se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuși (...) neschimbat și identic cu sine, căci neschimbătoare și identice cu sine sunt și cele cu care vine în contact.

Gândire se numește experiența aceasta a suflului”.

Tradiția filosofică europeană, de la Aristotel la Leibniz, a dat formule foarte diferite convertibilității relative între unu și ființă. Dacă pentru

Aristotel ființa este același lucru cu unitatea, pentru Leibniz raportul de convertibilitate dintre unu și ființă sr? \prin>vă prin ecuația simplă „o ființă =

O ființă”, astfel încât diferența dintre cei doi membri ai egalității este exprimată de diferența de accentuare: faptul că o ființă este unică este identic cu faptul că o unitate are ființă. Prima propoziție din *Elementele de teologie* ale lui Proclus sintetizează aceeași opțiune: „Orkejpluralixate participă într-un oarecare fel la unu” 3. Este și mai interesant faptul că există

Note:

2 Cf. Platon, *Puladros*: 79 de (trad. Petru Creția).

5 El. Proclus. *Element* de ilieologie*. ed...1. Trouillard l) f>5. p. 61.

O anumită sensibilitate europeană pentru primatul unului asupra multiplului:

Invocarea acestui primat trece prin spațiile Siriei filosofice ale culturii, dar străbate și întinse /. onc ale mentalului colectiv, sensibil la idealurile unității

Faptul este remarcat de Arthur Lovejoy într-un Lexl celebru: *A. un huni destul de e iuclal. (... t satisfacția pe care o înecare a mulți oameni când spun*

Tocile sunt Unul. Ce este mai frumos și mai venerabil în numeralul unu dec e/l fu orice all număr f.

Se poate susține că primatul imului asupra multiplului a constituit un principiu constant al filosofării în cultura europeană. Pentru (FMfifon. a inedita asupra originii înseamnă implicit a pune problema unității multiplului, iar pentru aristotelism marele proiect teoretic îl constituie* descoperirea unei științe unice a realului, văzută ca distribuție categorială a unului în multiplu, iar pentru cultura neoplatonică unul este principiul absolut al oricărei ființe, sursa oricărui domeniu al realului și ținta finală a oricărei descendențe din această unitate. Meditația medievală asupra aceleiași probleme pune în mișcare discuțiile importante asupra universalului din cele trei secole de glorie ale latinității filosofice. Între școlile de logică ale secolului al XII-lea și nominalismul parizian al secolului al XIV-lea. Întinderea descumpănitoare a tradiției acestei teme pare a fi invers proporțională cu structura primară și simplă a enunțului ei: de ce există un primat universal al unului în raport cu multiplul, cel puțin în cultura europeană premodernă”.

Pentru a ne putea apropia de sensul istoric al acestui primat, trebuie să remarcăm faptul că textul citat mai sus din *Plutidros* conține o indicație valoroasă, (și frecventă în textele platoniciene) asupra realității care asigură pasajul reciproc de la unu la multiplu: sufletul 8. Faptul că tema se repetă în aristotelism sub forma intelectului posibil, veritabil principiu’ al unității noelice a multiplului, precum și în neoplatonismul care fixează sufletul

(înțeles fie ca spirit, inteligență. fie doar ca principiu al vieții) drept intermediar între unu și multiplu, nu ni se pare deloc întâmplător. Motivul pentru care această intermediaritate are o relevanță este acela că primatul unului asupra multiplului a cunoscut, ca forme de exprimare filosofică în

Note:

4 Cf. Arthur (O. Lovejoy, *Marele Ian*) *al ființei*. (1936). p. IX.

Așa cum se va vedea în paginile următoare, tema sufletului va viza uneori sufletul individual și alteori sufletul ca principiu al unității lumii pentru ca în capitolul al II-lea să ne ocupăm cu o dalia propriu-zisă dintre aceste două leme.

cultura antică și medievală, *o constantă asociere cu o imagine ierarhicii a lumii, în care intermediarul dintre transcendent și lumea corporală supusă generării. și coruperii este întotdeauna un principiu de ordin spiritual.*

Folosirea verbului *jiexexeiv* în propoziția citată din *Elementele de teologie* confirmă această situație: raportul dintre unu și multiplu este înțeles de

Proclos ca o participație a unei realități inferioare la o realitate superioară.

Singurele realități a căror mișcare circulară le permite o precară intermediere între sensibil și inteligibil, revenind la ordinea dialogurilor platonice, sunt sufletele. Între divinitatea aristotelică și lumea sensibilă se înserează principiul celest, iar ierarhia neoplatoniciană dispută trecerea de la unu la multiplu în termenii medierii spirituale.

Este important de remarcat faptul că o trăsătură generală a aceleiași premodernități europene, anterioară revoluției cosmologice, este acordul de principiu între ontologie și cosmologie: ideea distribuirii unului în multiplu

(fie că registrul problemei este platonician, plotinian. tomist sau aristotelic)

este asociată cu existența unei ierarhii a realităților, unde ideea ierarhiei poate fi explicitată ontologic sau cosmologic: de exemplu, conceperea unei existențe *ante rem* a universalilor în realismul filosofic al sfârșitului secolului al XIII-lea a fost solidară cu o dispută asupra consistenței reale a cerului inteligibil, intermediar între Dumnezeu și lume. În vreme ce nominalismul parizian al secolului al XIV-lea pretindea, prin Johannes

Buridan. renunțarea la asocierea tradițională dintre planetele

corporale și spiritualități le angelice”.

Faptul că tema distribuției unului în multiplu a fost permanent asociată cu o lume ordonată ierarhic, asigură perenitatea dificultăților raportului

Note:

„Faptul că problema distribuției unului în multiplu este asociată analitic cu teoria unei ierarhii calitative a existenței fixează și obiectul unei henologii posibile: ea nu este doar ontologie

(pentru că nu studiază conceptul generic al realului, ci posibilitatea unității lui multiple) „dar nu este nici doar teologie (pentru că nu studiază doar reificările transcendente ale 1 'nului ca principiu divin creator al lumii).

Deși am putea spune că asocierea universului ierarhic cu primatul unului asupra multiplului este o notă dominantă în toată filosofia premodernă, este remarcabil faptul că textul platonice care pune direct problema raportului dintre unu și multiplu – dialogul *Pannetiide* – înțelege să evite tacit asocierea acestui raport cu ierarhia lumii.

8 Cf. Johannes Buridan, *Quaestiones sipter octo physiconm libros Aristotelis* ed. A. Maier. p.

212. citai în: Amos Funkenstein. *Teologie, v; imaginație științifică*, ed. Humanitas. București.

I'WX. p. 12.

dintre unu și multiplu. Numai în acest fel devine explicabilă o înrudire

(altminteri stranie) între problematici filosofice relativ diferite, cum este examinarea dificultăților teoriei participației din prima parte a dialogului

Purmen.uk (130 a136 a) și anumite *questiones* ale magiștrilor parizieni de la finele secolului al XIII-lea Un exemplu elocvent este faptul că Platon amendează. În textul citat, propria teorie a separației între sensibil și inteligibil cu faptul că separația aduce cu sine neputința zeilor de a cunoaște și de a stăpâni viața pământenilor 1, iar pe de altă parte. Albert cel Mare. În primăvara anului 1270. dispută în

aceiași orizont al ierarhiilor ființei posibilitatea ca Dumnezeu să cunoască lucrurile singulare. În ciuda intermedierei realităților inteligibile în procesul acestei cunoașteri!

2. *Tema de studiu: eternitatea lumii și unitatea intelectului între anii 1270 – 1277, la Universitatea din Paris*

Stabilind ca domeniu al cercetării noastre filosofia secolului al

XIII-lea. vom examina câteva dintre cele mai importante dificultăți ale raportului unu/multiplu, așa cum tradiția filosofiei greco-latine le-a livrat secolului scolasticii. Între altele, sub forma a doua teze care au tulburat teologia creștină a veacului, anume teza unității intelectului tuturor oamenilor și teza eternității lumii. Așa cum vom încerca să demonstrăm, corecta reconstrucție filosofică a celor două teze poate da seama de un număr important al premiselor premoderne ale nașterii modernității filosofice. Vom căuta să conturăm. În prealabil, spațiul teoretic al tematicii raportului dintre unu și multiplu în contextul asocierii acestui raport cu doctrina ierarhiei lumii. În condițiile în care această ierarhie asumă în mod constant principiul intermediarului inteligibil numit mai sus.

De altfel, acest fapt poate fi urmărit în paralel cu un important text anonim arab furnizat scolasticii, anume *Liber de causis*, practic o compilație după *Elementele de teologie* ale lui Proclus, care a circulat sub autoritatea lui Aristotel și a permis, grație legăturilor istorice între Proclus și Dionisie.

motivarea teoretică a apropiierilor între *corpus dionisiac* și filosofia

Note:

1 Cf. *Parmeniile*. I 34 t.

El. Allvrl; vi M.iiv be\ [Tr < i<ic>yy>rr, < ninhiriif X îi IM I pp. 12).!"

peripatetică". Temele semnificative ale descendenței platonice a problemei

Unului pot fi regăsite. Într-adevăr. În acest tratat care se află suficient de departe (istoric și logic) de sursele sale platonice pentru ca ele să devină greu recognoscibile. Uneori contradictorii, alteori

incomplete sau doar greu de recunoscut, tezele mărturisesc atât eclectismul unor intervenții ulterioare cât și împlinirea glorioasă a unor intuiții originare ale lui Platon. Tratatul *De causis* a avut o carieră filosofică uimitoare: scris în mediul filosofiei arabe a secolului al IX-lea, el a fost atribuit un timp îndelungat lui Aristotel, apoi lui

Aflarābi, deși reprezenta o compilație după Proclus. fiind în acest caz, de fapt, o replică arabă simetrică replicii areopagite la același autor neoplatonic. Deși nu știm exact cine a scris acest text, totuși circulația ideilor sale, de la neoplatonismul grec. prin cel arab și până la cel latin, face din *Liber de causis* urma cea mai prețioasă a ultimei faze a descendenței platonice a temei unului. Intens comentat în secolul al XIII-lea de către

Roger Bacon, Albert cel Mare, Sfântul Toma din Aquino sau Siger din

Brabant, tratatul este una dintre cele mai importante punți de legătură dintre modelul platonice al lumii și modelele scolastice.

Ne vom referi pe parcursul acestei cercetări la tema intermediarului premodern dintre unu și multiplu sub numele de **j. cer inteligibil**) Expresia reprezintă un conglomerat conceptual constituit istoric, nu neapărat scutit de tensiuni contradictorii, care adună, adesea neGritic, sub același nume concepte categoric diferite, cum ar fi teoria cerului și analogia lui cu sufletul din dialogul *Timaios*, „intelectul posibil” din *Despre suflet* al lui Aristotel!

doctrina stoică a sufletului lumii sau „inteligenta” plotiniană. Este posibil ca, datorită triplei sale funcționalități pe care am anunțat-o în *Introducere*”.

„Principiul cerului” să devină incomod teologiei creștine scolastice, mai cu seamă aripilor sale franciscane, iar momentul respingerii doctrinei acestui cer inteligibil în plan filosofic, în cadrul disputelor doctrinare de la finele secolului al XIII-lea, să precedă logic, și nu doar temporal, în opinia noastră, desființarea cosmologică a lui de către Copernic și Galilei.

Note:

„Cf. *Liber de causis*, text bilingv, note și comentariu de Al. Baunu

în curs de apariție la c-d. Univers fjiciclopedic.

3. Momentele cercetării. De la contextul platonico-alistotelic la averroismul latin

Ritmul analizei celor două tenie (eternitatea lumii și unitatea intelectului) cunoaște o metodologie comună De fiecare dată. vom lua ca reper istoric prim momentul de maximă explicitare a teoriei și anume documentul de condamnare a celor două te/e din anul 1277. a episcopului

Eticnne Templier al Parisului, pentru a asuma expresia finală a unei probleme căreia urmează să îi descriem traiectoria istorică. Apoi. de fiecare dată ne vom întoarce la contextul platonico-aristotelic în care ne așteptăm să descoperim „ingredientele” teoriei, pentru a examina formele eventuale în care neoplatonismul, comentatorii aristotelici greci și arabi, apoi latini au reluat problemele originare legate de raportul generic dintre unu și multiplu, sau cele legate de ideea eternității lumii sau a unității intelectului. Această ordine a prezentării problemelor prezintă cel puțin două avantaje.

În primul rând. ea ne ferește de iluzia faptului că în cazul surselor textuale originare, aluziile, tăcerile, lacunele sau exprimările inexplicite ale autorilor ar avea vreo valoare în contextul dezvoltării ideilor studiate.

Dimpotrivă, unica valoare de comunicare a unei idei poate fi. pentru studiul nostru, numai textul: principiul *solus textus* poate pune cu adevărat în evidență felul în care circulă ideile de la un autor la altul. Un exemplu precis al acestei situații, pe care îl vom analiza cu amănunțime într-o parte a lucrării noastre, este sensul expresiei *voug Tra\hrtixbg* din Aristotel, *Despre suflet*, 430 a 24. Sensul expresiei a fost explicitat! de comentatorii tratatului atât ca „intelect posibil” cât și ca „imaginație”. Vom vedea că ambele interpretări au o coerență, până la un anumit punct, ceea ce înseamnă că în aceeași măsură textul aristotelic este lipsit de claritate totală, chiar dacă. așa cum vom vedea, este mai plauzibilă interpretarea conform căreia intelectul posibil și intelectul pasiv sunt categoric deosebiți. Deși este foarte posibil ca teoria originară a lui Aristotel să fi fost mai coerentă, totuși, numai

textul lui a putut și martor al gândirii Stagiritului în ochii comentatorilor săi. Din acest motiv, putem spune că în reconstrucția conceptuală a disputelor secolului al

XIII-lea, referințele noastre sunt doar textele, cu claritățile și lacunele lor.

care nu pot și niciodată umplute definitiv de presuposițiile cititorului, fără a rata tensiunea cercetării comentatorilor, diferiți de la un secol la altul: interesul nostru. În exemplul dat, nu este acela de a merge mai departe decât ne permite *textul* lui Aristotel. pentru lămurirea expresiei date. cât descoperirea *textului* lui Aristotel ca orizont de posibilitate a unor comentarii divergente.

Faptul că Alexandru din Afrodizia interpretează expresia citată complet diferit de Averroes. de pildă, nu descalifică pe niciunul dintre ei. ci *califică* maniere de filosofare diferite pe marginea (permisivă) a aceluiași text original.

În al doilea rând. reconstrucția filosofică a unei teze. plecând de la momentul ei de maximă explicitare. trecând prin originea ei probabilă și istoria ei ulterioară, pentru a regăsi sensul posibil al momentului expus inițial, mai are încă un avantaj: această metodă dă un sens neînțelegerilor, suprapunerilor forțate (însă petrecute realmente istoric) dintre concepte care au influențat realmente istoria filosofiei. De exemplu, teoria receptaculului devenirii din *Timaios*¹² a fost asimilată, așa cum vom încerca să arătăm, de către filosofia arabă, cu teoria intelectului posibil aristotelic¹³. Evident, suprapunerea este forțată, deoarece *textul* lui Platon admite în receptacul doar lumea devenirii, pe când intelectul posibil aristotelic reprezintă un loc al speciilor inteligibile¹⁴. Cu toate acestea, interpretările istorice rămân disociate de texte: văzând suprapunerea istorică dintre cele două concepte, nu trebuie să ne simțim datori să punem de acord cele două texte-sursă făcând apel la doctrine nescrise și dificil de identificat Dimpotrivă, acceptând diferența dintre cele două texte-sursă. nici nu trebuie să catalogăm suprapunerea conceptelor drept „greșită”. Pentru că în fond. *efectul* acestei suprapuneri naște noi doctrine în istoria filosofiei. relativ indiferente la sursele lor doctrinare și la fidelitatea

față de textele originare.

Pentru că cele două avantaje ale metodei pe care ne propunem să o urmărim solicită o lămurire în spațiul metodei însăși, suntem datori să explicăm sensul în care concepem unitatea unei teme a istoriei filosofiei. de pildă, eternitatea lumii și unitatea intelectului. Vom numi această unitate tematică, în cele de mai jos... paradigmă".

Note:

— Cf. *Timaios*, 48 e-53 c.

„Unul dintre martorii acestei suprapunerii este chiar Sfântul Toma din Aquino, care compară intelectul posibil cu receptaculul platonian în tratatul *Despre unitatea intelectului*, § 24, cf. Dt! I, pp. 156 – 157.

„Ci De (inima. 42 o a 28.

4. Metoda de cercetare: paradigma filosofică

Expresia... paradigmă filosofică". În folosința noastră, se referă la un prim de „presupoziții jșxemplare. explicite sau implicite, comune unor filosofii diverse, pe care un număr de filosofi îl acceptă voluntar sau involuntar. În plus. acceptând acest grup inițial de presupoziții, există posibilitatea dialogului real între acești filosofi. Totuși, grupul de presupoziții nu constituie în sine o filosofie coerentă, ci doar posibilitatea de actualizare diversă a filosofiilor care îi aparțin și care pot fi contrare reciproc. În consecință, orice *formulare* a unei paradigme este implicit actualizarea uneia dintre filosofii pe care ea le conține în posibilitate.

Aceste „propoziții originare" ale unei paradigme sunt analogice cu ceea ce

Arthur Lovejoy numea „idei-unități" 1. adică raporturi elementare între noțiuni, astfel încât aceste raporturi să constituie adevărate predicții.

„Dumnezeu". „cerul" ...ființa" nu sunt. În acest sens... propoziții originare".

ale unei paradigme. Însă faptul că „atât la baza naturii cât și în suflet trebuie să existe deosebirea dintre act și potență", sau „mișcarea circulară a cerului asigură eternitatea lumii", sau „orice cauză primă

are o influență mai mare asupra cauzatului său decât o cauză intermediară” pot reprezenta asemenea propoziții paradigmatică.

O asemenea situație poate trezi nedumeriri în ceea ce privește valoarea sursei originare a propozițiilor, care constituie în sine o paradigmă. Dar noi credem că sursa lor este accidentală și relativă, așa cum ne vom strădui să exemplificăm: o teorie în istoria filosofiei devine paradigmă în raport cu numărul celor care în mod ocazional o acceptă în scrierile lor. drept cadru al unor asumptii. Este *accidentală* pentru că gestul de asumare al unei paradigme este ocazionat de o tradiție sau este chiar un gest voluntar al unui autor, și este *relativă* deoarece sursa are caracter „paradigmatic” numai în raport cu cel ce o asumă și niciodată în sine.

Dacă nu ar fi astfel, ar trebui să admitem prezența unor idei *a priori* paradigmatică (cu un caracter aproape transcendental) sau modelatoare ale tuturor veacurilor, care răsar neașteptat în cultura europeană la un număr restrâns de personalități geniale, care s-au deșteptat și „au înțeles” O

asemenea interpretare este străină încercării de față și răpește. În opinia noastră, savoarea și consistența momentelor istorice ideilor. În unicitatea lor irepetabilă. Mai mult. O asemenea metodologic ni se pare că eșuează de la început: ea va susține, urmând ideea că propozițiile originare ale paradigmei nu ar avea caracter accidental, că nu pot exista contradicții între diferite teorii, că „toate filosofii spun cam același lucru”, că toate textele sunt variante ale aceluiași Text. (unde majuscula semnifică sensul transcendental al termenului) în așa fel încât acest din urmă Text nu se arată pe sine decât în ocurențele lui particulare. Acest principiu al transcendentalului, (aplicat corect în funcționarea conceptului de categorie kantiană, de pildă, sau al intelectului aristotelic), este inaplicabil în cazul unei paradigme filosofice, așa cum am definit-o mai sus. deoarece conținutul *în sine* al unei paradigme poate fi întotdeauna formulat explicit de către istoricul filosofiei.

Dimpotrivă, dacă nu ar putea fi formulat explicit, atunci acest lucru nu mai înseamnă o practică a istoriei filosofiei, ci istoria filosofiei

nu ar mai avea niciun obiect, iar interpretarea unui autor dintr-un veac îndepărtat revine la înșirarea unor opinii personale ale „istoricului”, asumate ilicit ca actualizare diferită a aceleiași „scriituri” pseudolizibile în autorul comentat.

De exemplu, paradigma filosofică a presocraticilor pune problema principiului în termenii realului determinat / nedeterminat și soluționează adesea problema devenirii în termenii combinării elementelor prime. Acest mod de a formula problema devenirii conduce, în cazul lui Empedocle¹⁶, la o noetică bazată pe formula cu caracter paradigmatic „*asemănătorul este cunoscut prin asemănător*”. astfel încât (de această dată. În termeni peripatetici) omul ar trebui să dețină, după Empedocle. elementul fiecărui lucru pentru a-l cunoaște. Această expresie standard reprezintă conținutul paradigmatic al teoriei cunoașterii la Empedocle. Acest conținut poate fi determinat în sine chiar în această formulă, deci el nu are un caracter transcendent (și istoricul filosofiei are, prin urmare, un obiect precis de studiu). Acest conținut paradigmatic reapare însă. Într-o formă neașteptată, în cazul atomismului. unde cunoașterea revine la vehicularea unor atomi asemănători lucrurilor de cunoscut. „Ieșirea” din paradigmă îi revine în acest

Note:

„El. Arisimel. *De anima*. 4D₄I) 1 l. 4IOA m. je... ele.

caz lui Anaxagora, cu celebrele atribute ale intelectului, care este „*simplu. și neamestecat*”.

Recunoașterea unei paradigme filosofice este. În general, dificil de realizat într-o filosofie în care sensul principal al demersului lînde să formuleze și să pună în discuție mai cu seamă presuposițiile fundamentale ale discursului filosofic. Într-un asemenea demers criticisi, descoperirea paradigmei filosofice este adesea o operație care face parte din demersul filosofic însuși, care urma să fie obiect al cercetării, și de aceea o presupusă

„Metodă paradigmatică” a istoricului filosofiei poate deveni o simplă redundanță. Dimpotrivă. În situația unei filosofii care se autoedifică pe un sistem mai mult sau mai puțin complicat de

propoziții ale tradiției pe care le acceptă ca „*auctoritates*”, cercetarea paradigmei filosofice a unei probleme devine o metodă de cercetare necesară istoricului filosofiei. Alături de propozițiile acceptate uneori inconștient, ca fiind „de la sine înțelese”, propozițiile care au valoare de autoritate în tipologia scolastică a filosofiei pot face parte, prin urmare, din propozițiile pe care le-am numit mai sus

„Paradigmatică”.

5. Două exemple de paradigme filosofice

Un exemplu este noetica aristotelică. În celebrul capitol V al cărții a

III-a din *Despre suflet*, Aristotel propune extinderea distincției dintre act și potență de la natură la nivelul intelectului. Ori, ontologia aristotelică stabilește un rol dublu al actului în raport cu potența: el este cel care o întemeiază și este simultan cel vizat în calitate de scop¹⁸. Fără a poseda în întregime actul propriu, fiind întotdeauna o stare particulară a esenței, ceva ce era pentru a fi 9, lucrurile din lumea sublunară cunosc și ele o actualizare imperfectă a propriului universal². Aceste susțineri au ajuns să aibă, pentru comentatorii lor, un caracter „paradigmatic”, fiindcă preluarea lor de către

Note:

17 Cf. Aristotel, *De anima*, 405 h 20, 429 a 20 sqq.

18 Cf. Aristotel, *Metafizica*. IX. 8, pentru teoria triplei anteriorități a actului față de potență.

Facem referire la expresia aristotelică *xo ti fjv A'vai*. care este răspunsul lui Aristotel la întrebarea generică asupra esenței unui lucru (cf. de exp. *Metafizica*, 1029 b 13 – 14 sau *Anal.*

Sec, II, 92 a 5 – 8, iar pentru o exegeză a problemei, cf cap al III-lea).

Ei. I'env Atilvunque. *I'rohicma ființei* la \nsloie1. cd. I cora. București. 199X. pp. 355 '56.

Alexandru din AfrOdizia. Themistius. Averroes. Sfântul Toma și Siger este invariabilă, deși ei consideră că intelectul este fie unul pentru toți oamenii, fie plural, separat de corp sau nu. fie că intelectul posibil și cel agent sunt intelecte sau doar funcții diferite ale aceluiași

intelect. Presupoziția invariabilă (deci: „paradigmatică”) este admiterea distincției dintre act și potență la nivelul Intellectului. Așa cum vom încerca să arătăm, această distincție îi conduce pe toți. la recunoașterea unei legături speciale între suflet și cer. Nu sugerăm faptul că ar fi vorba de construcția completă sau incompletă a aceleiași filosofii, ci faptul că în interiorul aceleiași paradigme filosofice, actualizările ei de la un autor la altul sunt diferite și produc filosofii deosebite, deși înrudite. Paradigma în discuție poate conține poziții contradictorii, disputate în jurul unui grup de câteva teze invariabile. De pildă, întreaga istorie a noeticii aristotelice recunoaște distincția dintre act și potență la nivelul intelectului²¹.

Dezvoltarea paradigmei în istoria filosofiei nu este, neapărat, realizarea tuturor consecințelor logice ale propozițiilor primare, cât actualizarea diferită a unui mod de gândire comun. Un foarte bun exemplu este disputa în jurul problemei eternității lumii: aici paradigma revine la acceptarea propoziției „există un cer inteligibil a cărui mișcare circulară nu se poate opri niciodată”. Pentru Alkindi²², această idee revine la o reformulare a principiului plenitudinii, anume faptul că timpul nu se poate încheia până când tot ceea ce este posibil nu s-a realizat. Pentru Siger din

Brabant²³, ea înseamnă cu totul altceva: revenirea cerului în aceeași configurație produce evenimente identice. Deși concluziile celor doi filosofi se exclud, ele sunt realizări la nivele de profunzime diferite ale aceleiași paradigme.

În cazul noeticii aristotelice, vom încerca să argumentăm faptul că distincția dintre act și potență de la nivelul intelectului conduce tacit, pentru

Note:

I Diferența conceptului de „paradigmă” folosit aici țăță de conceptul omonim al lui Thomas

Kuhn (ei. *Structura revoluțiilor științifice*”, ed. Humanitas. București, 1999), este acela că paradigma lui Kuhn presupune o realizare unică a ei. previzibilă și producătoare în mod necesar a unei crize, pe când niciuna dintre aceste atribute nu determină, pentru

noi... paradigma": ea produce filosofii plurale, relativ imprezvizibile și care nu produc în mod necesar niciodată o criză paradigmatică.

„Cf. Alkindi. *Carte introductivă în arta demonstrației logice*. În DAM. pp. 62 – 65.

El. Și-jci din Brabant *liestire elemiltitea lumii*, în DAM. pp. 118 – 1 19.

tradiția comentatorilor, la o legătură între suflet și cer. iar această legătură este expresia unei teorii a individuării incomplete a sufletului, proprie tratatului. J) *despre suflet*” al lui Arislotel în plus. ideea unității intelectului este o variantă la fel de prezvizibilă a paradigmei ca și noetica tomistă. chiar dacă ele sunt fundamental opuse.

În ea/.ul tezei eternității lumii, postularea existenței unei mișcări circulare perfecte a cerului, dovadă a caracterului sensibil și inteligibil al acestuia din urmă. conduce la afirmarea faptului că lumea este eternă și că procesul creației divine nu are nicio legătură cu un moment temporal.

Cele două teze se nasc, mai mult sau mai puțin explicit. În mediul filosofiei platonico-aristotelice și întâmpină teologia creștină la începutul secolului al XIII-lea. În urma unei evoluții paradigmatică prin comentatorii lor. Pentru aceasta din urmă, nici unitatea intelectului, nici eternitatea lumii nu sunt admisibile: dar atunci tensiunea născută înseamnă efortul de conștientizare a paradigmelor originare ale tezelor, uneori cu mai mult, alteori cu mai puțin succes.

6. Coerența filosofică a documentelor pariziene de la 1 decembrie 1270 și 7 martie 1277

Între anii 1268 și 1277. Universitatea din Paris a fost locul unor dispute care angajau trei mari tradiții ale filosofiei occidentale: greacă, arabă și creștină. Contextul traducerilor în limba latină de la începutul secolului a permis ca o asemenea înfruntare să se petreacă într-un spațiu prin\ ilegiat – Universitatea. Evoluția ei instituțională urmează, la rândul ei. mișcarea ideilor” 4. Faptul că o asemenea dispută doctrinară are loc într-un timp atât de scurt este un privilegiu pentru istoricul filosofiei: el poate constata cum diacronia modelelor de

gândire se transformă în sincronia disputei. De fapt.

timpul atât de scurt oferit disputelor devine un avantaj al interpretării:

Note:

Este cunoscut tiplul că în anul 1272 Facultatea de Arte se separă de Universitate și adoptă un statut propriu până în anul 1275 când Pierre d'uvergne reunește universitatea. Separarea urmează unui edict din 1 aprilie 1272, în care universitarii erau invitați să nu se pronunțe în probleme care țin de credință. Chiar documentul *Cartularului Universității: din Paris* care certifică ramificarea, conține expresia: «*Procurator vero partis adversa (puie pars Sigeri commiinter nominalul)*» (cf. Deniile – Chatelain. *Charlulurutm universihitis Parisiensis*. Paris.

IXS". p. 521. doc. mi. 460).

textele sunt scrise aproape simultan și se opun unele altora astfel încât fiecare poziție este asumată în mod riguros de autorul ei. constrâns de spiritul polemicii. Ceea ce fiecare tradiție împrumutase, trecând sub tăcere de la cealaltă, a devenit în acel moment de ordinul ev identelor. Mai precis, ceea ce tradiția creștină a putut tolera doctrinar din tradiția greacă aproape un mileniu, mai ales deoarece cunoștea lacunar această tradiție, a devenit brusc jenant și insuportabil. Mai mult. ceea ce tradiția creștină privise cu simpatie și curiozitate în aportul filosofiei arabe, devine erezie în ochii episcopului Étienne Templier al Parisului.

În ziua de 1 decembrie 1270, episcopul cenzurează un număr de 13

propoziții, contrare credinței creștine²⁵. O listă a lor există în tratatul lui

Albert cel Mare *Despre cincisprezece probleme*, sugerată de dominicanul

Aegidius din Lessen²⁶. A doua serie de condamnări are loc la 7 martie 1277, la îndemnul, papei Ioan al XXI-lea, (*alias* Petrus Hispanus, logician de orientare avicennizantă) în care 16 teologi și „alți bărbați prudenți”.

cenzurează un număr de 219 propoziții²⁸. Documentul, de maximă importanță pentru istoria intelectualității europene, este rezultatul unei elaborări grăbite a câtorva magistri, în mare parte franciscani, dar și a magistrului în teologie Henri de Gând. el însuși amestecat în polemica unora dintre teze.

Aceste susțineri vizau învățământul Facultății de Arte a Universității din Paris²⁹. Siger din Brabant, Boetius din Dacia și în mod cert un număr de

Note:

25 Cf. textul integral al tezelor cenzurate la începutul tratatului lui Albert *Despre cincisprezece probleme*, primele 13 teze.

26 A avut loc o întreagă dispută în marginea datei de compoziție a tratatului, deși cel mai probabil este ca Albert să fi compus acest text cu câteva luni înainte de decembrie 1270. (Cf. F.

van Steenbenihen, *le de cptindecim problematibits d'Albert le Grand*, în *Melanges Auguste*

Peker, Louvain-Paris. 1947, pp. 415-439, B. Oeyer, *Prolegomena*, în *Alberti mânuî opera omnia* „vol. XVIIIB, Aschendorf, 1975, p. XXI, E. Gilson, *Filosoful în Evul Mediu*, ed.

Humanitas, București. 1995, p. 516, Alain de Libera. *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre*

Averroes, GF-Flammarion. 1994, p. 22 – 24).

27 Cf. DAM. p. 199.

28 Cf. textul integral și traducerea în limba română în DAM. pp... 198 – 229.

29 Este cunoscut faptul că Universitatea din Paris avea patru facultăți: medicină, drept canonic, teologie și arte, unde artele reprezentau un stagiul în principiu preparator pentru celelalte facultăți (Cf. F. van Steenberghen. *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain – Paris, 1966, p. 79).

În plus. Universitatea era organizată pe trei *nationes*. care proveneau, de fapt din cele trei vechi zone ale imperiului lui Carol cel Mare. (cf. Slcenhciizhen. *op. ril.* p. 781.

alți magistri alcătuiau un corp intelectual insolit în universitate:

Învățămintul lor asuma un aristotelism (numit de unii „averroism latin”³¹, de alții „aristotelism heterodox”³²) lectural prin comentariile lui Averroes la *corpus-ul* aristotelic. Acest „nou” aristotelism a produs un model al lumii³², o etică, un ideal intelectual și o filosofie politică³³ ce au supraviețuit câteva secole condamnărilor lui Templier. Între altele, cele mai importante leme puse în discuție simt: existența unui unic intelect pentru toți oamenii, eternitatea lumii, ideea că Dumnezeu nu poate cunoaște lucrurile individuale, diferența dintre ființă și esență, identitatea cu sine a speciei inteligibile, medierea cerului în relația dintre Dumnezeu și câmpul

Note:

° Pentru modernitate, inițiatorul acestei etichete este Ernest Renan, *Averroes et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1852.

31 Cf. Steenberghen, F. van, (1966), p. 365 – 372. Pentru F. van Steenberghen, eticheta este nepotrivită, deoarece nu este vorba decât de preluarea unui aristotelism nedispus la concesii față de credința catolică, tară ca diferențele față de Averroes să fie atât de importante pentru a fi marcate cu diferența specifică „latin”: *Matele pe care le avem le putem reduce la cele care urmează: un curent filosofic heterodox a existat la Paris între 1260 și 1277; acest curent este în mod fundamental aristotelic și trebuie caracterizat ca un aristotelism heterodox sau aristotelism radical; în ceea ce privește sufletul intelectual. anumiți filosofi au acceptat interpretarea averroistă a lui Aristotel profesând monopsihismul lui Averroes*”.

’2 Acest model al lumii poate fi lecturat în lista condamnărilor de la 7 martie 1277: un univers ierarhic în care lumea inteligibilă joacă rolul de intermediar între lumea sensibilă și Dumnezeu.

Diferența specifică a avenoismului latin poate consta în disfuncționalitatea frecventă a acestui

intermediar care îl împiedică, de pildă, pe Dumnezeu să cunoască singularele.

„Etica” averroistă poate face referire la două texte principale: *Siger din Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*, ed. B Bazan. Louvain Paris, 1974 și la Boetius din Dacia.

De xummo bono sive de vita plutosophi, ed. M. Grabmann, ADHLMA. VI, 1932, pp. 287 – 317.

În documentul lui Templier. averroismul susține o preeminență (naturală și nu imperativă) a rațiunii în raport cu voința. Întrucât existența cerului – intelect ca formă a subiectului generic aduce cu sine un primat al raționalului asupra realului. În plus, virtuțile morale nu mai aparțin în mod *a priori* săracului (ceea ce contrazice. În bună parte, morala creștină) De fapt. teza era îndreptată contra franciscanilor de către reprezentanții unei intelectualități urbane, pentru care sărăcia nu avea niciun motiv de a reprezenta o virtute în sine.

Idealul intelectual averroist vizează fericirea supremă ca un stadiu ultim exclusiv intelectual

(cf. tratatul lui Boetius din Dacia citat în nota anterioară). Acest ideal reprezintă un serios concurent al teologiei morale și dezvoltă un tip de asceză concurent celei monastice (cf. Alain de Libera. 1991, pp. 143 – 180).

De această dală referința este indirectă, avându-i în vedere pe doi discipoli mai îndepărtați ai ideilor averroiste: Dante Alighieri (*De monarchia*) și Marsilio di Padova (*Defensor pacis*).

Averroismul lor „moderat” constă într-o pledoarie pentru separarea bisericii de stat, ca o derivare a principiului autonomiei filosofiei în raport cu leologia. reclamat de averroismul latin ui. Boeliu> din Dacia. *Despre eternitatea lumii. i. 6.* În DAM. p. 140 1411.

sublunarului, ineficienta grației asupra intelectului uman. inexistența virtuților oferite de grație etc.

Tensiunea „partidelor” intelectuale, așa cum se poate remarca urmând împărțirea lui F.van Sleenberghen”. este triplă de-o parte averroismul latin, de cealaltă parte o teologic creștină asumată de părinții dominicani, iar în al treilea rând tradiția franciscană Averroismul latin încerca o recuperare a arislotelisniului fidelă alăl lui Arislolel. dar mai ales. pe cât posibil, interpretării neoplatonice și arabe a filosofiei peripatetice. Pe de altă parte, încercarea de a-l recupera de partea teologiei creștine pe Aristotel și.

quantum potest. pe Averroes, îi vor pune într-o tabără comună pe dominicanii Albert cel Mare și Sfântul Toma din Aquino. al căror triumf ulterior asigură. În cele din urmă. alianța pe care teologia catolică reușește să o facă cu filosofia peripatetică. În al treilea rând. tradiția augustiniană.

reprezentată de Sf. Bonaventura și de Henri de Gând³, mai târziu John

Peckham și Robert Kilwarby: care se vor opune ferm pătrunderii neoplatonismului arab (în formula interpretărilor lui Averroes la Aristotel)

În teologia creștină. Totuși, această grupare franciscană nu trebuie privită ca un creștinism „puritan” și rezistent la „invazia arabă” de manuscrise de la începutului secolului al XIII-lea. ci mai degrabă ca un mod de a-l prefera în câteva puncte doctrinare pe Avicenna lui Averroes, constituind ceea ce

Étienne Gilson numea „augustinismul avicennizant” al secolului al XNI-lea.

Dacă tradiția dominicană a făcut eforturi reale în sensul concilierii dintre tradiția greco-arabă și teologia creștină, dimpotrivă, tradiția franciscană a manifestat o accentuată indisponibilitate față de dialog, proporțională cu gradul în care ea a asumat diferența radicală dintre paradigma de gândire greco-arabă și cea creștină de tradiție augustiniană. În ciuda numeroaselor împrumuturi ale celei din urmă din Avicenna și Avencebrol^{3!<}.

Note:

360 f. Steenherghen. (1966) p. 383.

7 Henri din când face parte din tradiția franciscană de orientare intelectuală augustiniană:

Împrumuturile sale din Avicenna și atitudinea sa față de problema raportului dintre ființă și esență îl include în aceeași tradiție cu școala franciscană a Sfântului Bonaventura. a lui J.

Peckham, etc. El a fost un magistru secular și se pare că a condus grupul de cenzori care au ales cele 219 propoziții interzise în 1277.

58 Aceste împrumuturi se referă mai cu seamă la două teze:

prima, de proveniență avieenniană.

vede în Dumnezeu un dătător al formelor (*dator forma rum*), fapt care implică inutilitatea în sisteni: i nuni cei inteligibil – are: < conțină formele deoarece ele suni conținute deja în

Este posibilă o lectură *sociologică* a evenimentelor: averroisinul latin a dezvoltat un ideal intelectual pentru care asec/a monastică, observă Alain de

Libera. esic înlocuită cu o asceză intelectuală. Valoarea exercițiului filosofic este. pentru Boelius din Dacia, relevantă de scara facultăților sufletului⁴: gradul de imaterialitate al intelcctiei îl face pe filosof adevăratul contemplator al realităților div inc A gândi reprezintă ocupația eminentă dacă ierarhia lumii asigură spiritului un loc imediat următor divinității unice

În plan social, polemica este mărturia existenței unui corp social intelectual înzestrat, pentru J. le Golf*; cu un statut și cu idealuri proprii. În acest fel poate fi înțeleasă concurența socială dintre teolog și intelectual, idealurile intelectualului universitar, cu o directă implicație asupra teoriei dublului adevăr. Acei *artistare*, adică studiosii Facultății de Arte. profesori și studenți, numiți în document cu un termen comun – *studentes* – reprezintă de fapt personaje urbane cuprinse în febra unui mod de existență în care ei trebuiau să convingă orașul de utilitatea produsului muncii lor⁴².

Este cu puțință și o lectură *filologică* a evenimentelor: ea constată un număr real de diferențe doctrinare între textele grecești originale și traducerile lor arabo-latine. adesea lacunare. Această lectură pune în lumină evoluția doctrinară a lui Albert cel Mare. a Sfântului Toma și a lui Siger din

Brabant. Această lectură îl omagiază pe Guillaume din Moerbeke. al cărui travaliu filologic a dat limbii latine. În preajma anului 1268. O versiune a tratatului *De anima* a lui Aristotel. a comentariilor lui Themistius și (parțial)

al lui Ioan Filopon la acest tratat, precum și a *Elementelor de teologie* ale lui

Note:

Intellectul divin: o altă teză caracteristica școlii se releră la admiterea distincției dintre formă și materie la nivelul îngerilor (ut", pentru prima teză lista funcțiilor universalilor la

Sf. Bouaveitura, *Despre reducerea culelor la teologie*, ed. bilingv» trad Horia Cojocariu. ed

c'liaimides. Bistrița. 1999, S 4 pp 4X-49. iar pentru a doua teză. Și. Bonaventura.

Commentarhun supei Uimim Sententiamm, I. dist, 3, pars I. ari. 2. q. 1 și rezumatul pe care îi face acestei teze a lui Avengebrol Albert cel Mare în *Despre cincisprezece probleme*, cap. I, *ad fiiem*) \n\ tv\ . pp. 104 – 105.

„Cf. Alain de Libera, (1991), pp. 2411 – 245.

Cf. ed. Martin Grabmann. p. 372: „și pentru că fiecare se bucură de ceea ce el iubește și în măsură maximă de ceea ce iubește în măsură maximă, iar filosoful are această iubire țăță de principiul prim. așa cum am arătat, rezultă că filosoful se bucură în mod maxim de principiul prim și de contemplarea bunătății sale”.

„(T. J. le Goff. *Intellectualii în I: vu/ Mediu*. ed. Meridiane. București. 1994. p. 80 sqq

Proclos, prototip al tratatului pseudoaristotelic *Liber de causis*”. Însă tot această lectură filologică nu remarcă decât lipsa de ordine (pentru F. van

Steenberghen⁴⁴ și Roland Hisette⁴⁵) și de coerență doctrinară a celor două documente ale episcopului Tempâer.

Dimpotrivă, o lectură *filosofică* a celor două texte este mai conciliantă în ceea ce privește coerența doctrinară a propozițiilor interzise: departe de a reprezenta o elaborare grăbită și neatentă, după expresia lui Sleenberghen⁴⁶, documentele dau sinteza unui mod de gândire consecvent pozițiilor asumate.

Când autorii condamnărilor nu exagerează malițios (este cazul doctrinei dublului adevăr, incorect atribuită lui Siger și lui BOetius⁴⁷) sau atunci când nu au ei înșiși de-a face. În câteva situații, cu propoziții Contrare, acești cenזורi redau un model al lumii în care ordinea universală și omul, cu orizontul propriei mundaneități, nu au mare

lucru în comun cu doctrina creștină. Acest fapt nu împiedică, totuși, cereirța internă a modelului.

O parte a exegezei moderne a documentului riti *H* feennoscute ordinea și coerența filosofică a documentului. F. van Steenberghen o descrie astfel⁴⁸:

Note:

J'Étienne Templier a reunit o comisie de șaisprezece teologi (între care și

Henri de Gând) care s-au dedat unei anchete pripite și incoerente; în mai puțin de trei săptămâni, scrierile suspecte au fost puricate, fiecare dintre membri fiind, fără îndoială, însărcinat cu o parte din muncă; propozițiile extrase din aceste scrieri au fost alăturate de-a valma, într-o frumoasă dezordine, fără niciun efort de organizare sau de unificare, până la a nu mai evita repetițiile, și nici măcar contradicțiile din acest syllabus de 219

articole". Împotriva acestei interpretări, noi am încerca să argumentăm

Textul a avut o autoritate imensă în secolul al XIII-lea. Abia Sf. Toma, având traducerea lui

Guillaume din Moerbeke la *Elementele de teologie* ale lui Proclus recunoaște modelul original al textului (cf. A. Pattin, ed. integrală în *Tijdschrift voor Filosofie*. 28. Leuven, pp. I-I (5, dar și

Liber de causis, text bilingv cu studiu și comentarii, în curs de apariție la editură Univers

Enciclopedic).

44 Cf. Steenberghen, F. van, (1966), pp. 483 – 484.

45 Cf. Hisette, R., (1977), p. 318.

Lectura lui F. van Steenberghen, se situează într-un spațiu median între filosofie și filologie, interesul istoricului este acela de a găsi exact sursa doctrinară a tezelor și în mai mică măsură coerența lor logică, care ar putea explicita o mișcare de idei mai largă.

Pentru doctrina dublului adevăr, cf. textul introductiv al condamnării de la 7 martie 1277

(DAM, pp. 198 – 201), Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, §

123 și bibliografia dedicată temei în DAM, pp. 313 – 314.

Cf. 1 – van Sleenberghen. *op. cit...* p. 4X3 – 484.

coerența doctrinară a propozițiilor, prin faptul că ele condamnă.

În fond. o

Viziune asupra lumii reperabilă și posibil de reconstituit istoric.

Este posibil ca tema primară a cenzurii de la 1277 să fie tema *medierii*⁴: un grup de propoziții (literalmente disparate în text) susțin existența unui cer inteligibil care are funcțiile principale ale formei aristotelice”, aduce în act lumea celor generabile și coruptibile (prop. 88.

106). este mediator în orice raport dintre transcendent și lumea sublunară

(prop. 43.54.61). este etern, iar mișcarea lui este circulară (prop.31.91). De fapt. cerul are atât o funcție sensibilă cât și una inteligibilă (prop.94: *Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui*), iar acest aspect se află în analogie cu raportul dintre intelectul și corpul uman (prop.

Note:

74: *Că inteligența motoare a cerului are influență asupra sufletului rațional, precum are influență corpul cerului asupra corpului uman*). Pluralitatea

„Tema medierii” provine, ca un prim avatar al ei. din dificultățile ridicate de problema participației sensibilului la inteligibil în ontologia platonice. În orizontul creștin, lumea universalului este replica logică a angelologiei. evidentă în cazul unui realism filosofic. Această paralelă ridică o problemă a funcției mediatoare a universalului între lume și Dumnezeu, a cărei criză poate fi ilustrată în propozițiile condamnate de episcopul Templier. Ideea că teza centrală pe care o condamnă episcopul Templier ar fi aceea a medierii și deci. a „principiului cerului”, ne diferențiază. Într-un sens, de opinia lui E. Gram (ei. E. Grant, *Ttie Effect of Condemnation of*

1277. În N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinbora (eds.) *The Cambridge History of taler Medieval*

Philosophy, Cambridge. 1981, pp. 537 – 540), care susține că

tema centrală a documentului este potenții infinite a lui Dumnezeu, deoarece stabilirea acestei puteri infinite ar fi deschis calea speculațiilor fizicii secolului următor și a viziunii moderne a lumii infinite. În realitate, putem spune că interpretările noastre nu sunt contradictorii, deoarece tema medierii include tema puterii divine infinite, dacă niciun mediator nu are o funcție autonomă, atunci puterea divină este infinită), chiar dacă formula reciprocă nu este neapărat valabilă: putem concepe un

Dumnezeu fără puterea infinite, fără a implica neapărat conceptul intermediarului, dar nu putem concepe un univers lipsit de ierarhii intermediare fără a presupune infinita putere a lui

Dumnezeu. Pentru Aristotel. (cf. *De anima*, 412 a 3 sqq) substanța are trei sensuri: forma, materia și compusul lor. iar dintre acestea, prima este determinantă.

Pentru originea acestei teze, cf. Roland Hissette, (1977), p. 69, care trimite la *Comentariul la*

Metafizica. XI al lui Boetius din Dacia (ed. Sajo Geza, Budapest, 1970. p. 25. r. 95 – 101):

„Cuma semper wio modo se habens nou pole.il esse causa immediala contrarionim ipiae fiunt în inunda, ut generationis el conuptionis, el quia prima causa est luuusmodi, ideo concludit quod oportel esse alind principiiim de necessitate aeternum în substantia venerabile în silu, ut caelum. El ita suni duo principia actenia, sciticei anima in corpore, sive desiderans”.

Cf. Roland Hissette, (1977) p. 136, indică faptul că sursele literare a acestei propoziții este neidentificată. Sursa filosofică însă. a propoziției, credem că poate fi ușor identificată în numărul mare de analogii dintre raportul suflet inteligibil suflet sensibil și cel dintre cer sensibil / corp. unde aici, pentru pasajele care conțin asemenea analogii, cap. I III-lea. s-a.

Indivizilor unei specii provine numai din multiplicarea materială a unei forme comune (prop. 96: *Că Dumnezeu nu poate multiplica indivizii unei specii fără materie*). Să notăm că această teză aparține în egală măsură

Sfântului Toma. cât și averroismului \ și faptul că ea provine dintr-un binecunoscut principiu aristotelic al materiei care poate plurifica indivizii unei specif4. Există și o funcție intelectuală a cerului inteligibil (prop. 14: *Că despre om se spune că înțelege în măsura în care se spune că cerul înțelege*).

Este posibil ca șirul acestor funcții ale cerului să implice. În documentul de la 7 martie 1277. O serie de alte propoziții, pe care exegeza documentului le-a făcut, poate, mai celebre: faptul că lumea este eternă

(prop. 98.99. etc). faptul că există un unic intelect pentru toți oamenii, autor etern al abstracției intelectuale (prop. 31 și 32), și faptul că viața omului este guvernată de astre (prop. 6.133.143.162 etc). Lăsând deoparte un număr de teze privind importanța teologiei, a credinței, a posibilității discursului rațional, care redau în mai mică măsură legătura lor cu nucleul doctrinar al propozițiilor cenzurate, am putea, eventual, avansa ipoteza că polemica se desfășoară în principal în jurul temelor menționate.

Este oare legitim să ierarhizăm astfel propozițiile lui Templier.

reducând un mare număr al lor la teza postularii cerului inteligibil? Dacă în privința tezei determinismului astral reducția este implicită, iar în cazul eternității lumii ea este explicabilă (lumea este eternă deoarece limita ei celestă este inteligibilă și desfășoară o mișcare circulară perpetuă), lucrurile devin mai puțin limpezi în ceea ce privește existența unui intelect unic pentru toți oamenii. Este adevărat, totuși, că propoziția 14 stabilește analogia dintre această teză și aceea a cerului inteligibil. Dar are această teză o valoare generică? Răspunde ea unei tradiții reperabile? Dacă această tradiție există, ce putem spune relativ la valoarea meditației asupra subiectivității

Note:

53 Cf. Sf. Toma. *În I Sententiamm*, disp. 3. q. I. ari. I. disp. 32. q. 2. art. 3, *Contra Gentilei*, II.

73, *De spiritualibus creaturii*, a. 8, *Quaestio disp. De anima*, a. 3, *De erite el essenlia*, cap. 5.

Summa theologiae. I, q. 50. a. 4. Cu această teză. Sfântul Toma se află în acord cu Boetius din

Dacia (*Comentariul la Topice*, ed. J. Pinhorg, 1975, p. 203 – 204, r. 62 – 63, citat de Hisette

(1977), p. 84) și cu Siger din Brabant, *Comentariul la Liber de Causis*, ed. A. Marlasca (1972), q. 24, dar se află în dezacord față de Sfântul Bonaventura. II *Senlentiann*, dist. 3, pars. 1, art I, q. 1.

Cf. Arisotel. *Mela?*: ca IOI6 b M”.

cunoscătoare. Vom încerca. În analiza tezei unității intelectului, să punem în evidență paradigma de gândire care a conținut în posibilitate această teză.

leiul în care a fost comentat conceptul de intelect posibil” aristotelic, precum și locul pe care acest concept l-a ocupat în ierarhia lumii la Arisotel însuși și la comentatorii lui greci, arabi și latini.

Mai mult: dacă analiza documentului de la 7 martie 1277 mai poate ridica dubii asupra coerenței doctrinare a propozițiilor lui. analiza cenzurii de la 1 decembrie 1270 pune în lumină o coerență neașteptată: teza unității intelectului (prop. 1 – 2) este urmată de teza determinismului astral (prop.3 – 4)

și de teza eternității lumii (prop 5). Deși ideea medierii celeste între

Dumnezeu și lumea sublunară nu apare explicit, ea apare totuși sub trei forme particulare diferite. Dacă specia inteligibilă este eternă, atunci nu a existat niciodată un prim termen al seriei generării individualelor (prop. 6:

Că primul om nu a existat niciodată). Dacă lumea sublunară este guvernată de cer. Dumnezeu nu poate interveni spontan în lumea sublunară (prop. 13)

și nu poate cunoaște niciodată singularele (prop. 10) decât prin medierea (și implicit cenzura) celestă. Am notat mai sus faptul că aceeași dificultate a zeului care nu are acces la lumea sensibilă din cauza unei separații survenea în dialogul *Parmenide* (134 e) al lui Platon. Credem că aceste teze se susțin reciproc: nu poți admite eternitatea lumii fără a admite eternitatea speciei, nu poți admite

eternitatea tuturor speciilor fără un model ontologic care declară unitatea și eternitatea unui loc al tuturor speciilor, indiferent dacă susții actualitatea deplină (platonism) sau starea de pură posibilitate

(aristotelism) a acestuia. Această situație ne motivează să afirmăm faptul că teza unității intelectului este coerentă cu cea a eternității lumii și că amândouă ascund în spate o problemă comună, legată de tensiunile analogiei dintre raportul unu/multiplu și teoria ierarhiei universului.

Este destul să spunem deocamdată atât despre „lista lui Templier”.

pentru a înțelege faptul că miza cenzurii este uriașă și întreg destinul filosofiei occidentale trece o clipă prin această dramă, punând în joc toate temele ei majore și angajând toate tradițiile de care dispunea în acel moment. Destinul ulterior al temelor filosofiei a depins, credem pentru o clipă, de felul în care comunitatea intelectuală pariziană a înțeles să treacă de această cumpănă.

7. *Ce citeau și ce scriau universitarii parizieni la sfârșitul secolului al XAI-lea*

Sursele manuscrise ale acestei polemici sunt adesea greu identificabile, însă câteva precizări sunt posibile. La începutul secolului al XIII-lea.

Împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen, la curtea sa din Sicilia.

comandă traducătorilor, special angajați, varianta latină a numeroase manuscrise peripatetice și arabe. Șirul traducerilor începuse deja în secolul al XII-lea, prin Dominicus Gundissalinus, Ioan din Spania. Gerardus din

Cremona. și a avut un moment de apogeu într-un apropiat al Sfântului

Toma, Guillaume din Moerbeke. Fără a face o listă⁵⁵ a lucrărilor traduse, amintim prezența în limba latină. În pragul crizei universitare, a *Fizicii* și a

Metafizicii, a tratatelor *Despre suflet*, *Despre generare și corupere* și *Despre cer* ale lui Aristotel, comentate de Averroes, a tratatului

Despre suflet al lui

Avicenna, apoi de o mare parte a dialogului *Timaios* (17 b-53 c) comentată de

Chalcidius, a comentariului la *Despre suflet* de Aristotel al lui Themistius și cel al lui Ioan Filopon. a lucrării de inspirație peripatetică a lui Avicebron numită *Izvorul vieții* (*Fons vitae*), precum și celebra cosmologie neoplatonizantă a lui Macrobius *Comentariul la visul lui Scipio*.

Acestora li se adaugă două lucrări de maximă relevanță pentru cultura neoplatonică și arabă, în fapt două anonime care circulau sub numele lui

Aristotel. dar pe care Sfântul Toma le declară deja apocrife: pe de o parte.

Liber de causis, iar pe de alta, *Theologia Aristotelis*. compilație după Plotin.

Enneade, IV-VI. Iată astfel prezente la Paris. În pragul anilor 1270 – 1277, sursele mari. deși fragmentare, ale paradigmei filosofice grecești și arabe.

Între anii 1270 și 1277 sunt scrise câteva dintre tratatele importante ale polemicii. Albert cel Mare scrie *Despre cincisprezece probleme*, în care comentează, cu numai câteva luni înainte de anunțarea lor. condamnările lui

Templier din 1270. Sfântul Toma scrie *Despre unitatea intelectului contra în eroștilor* și *Despre eternitatea lumii*, două polemici cu tradiția averroistă a interpretării teoriei aristotelice a cunoașterii și a fizicii aristotelice, dar și o reală deconstrucție a paradigmei aristotelice a cunoașterii. În același timp el

Note:

55 Această listă se găsește în *The Reaction of the Universities and Theological Authorities* la

Aristotelian Science and Natural Philosophy, în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by I. L. Heilbrunn. Harvard Univ. Press. 107 – 4. pp. < (i 52.

redactează un comentariu la *Despre suflet* al lui Aristotel, scrie

ultimele părți din *Summul contra gentiles* și redactează noi secțiuni al *Summei teologice*. Sf. Bonaventura rostește o serie de conferințe publice împotriva averroistilor în care ia apărarea doctrinei oficiale și redactează părți importante din *Comentariul la Cartea Sentințelor a lui Petru Lombardul*.

Siger din Brabant ajunge în fruntea Facultății de Arte a Universității din

Paris și publică o parte din scrierile lui de psihologie, logică și metafizică;

Boetius din Dacia scrie, pe lângă *Despre eternitatea lumii*, un comentariu la

Fizica lui Aristotel, precum și un tratat *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*. În care propune un model de asceză intelectuală concurent ascezei monastice, prototip al ascezei intelectuale moderne⁵⁶.

Astfel. În șirul celor 219 propoziții a fost simțit eco-ul acestui mediu universitar tensionat, dar în același timp, „victoria” a revenit tuturor facțiunilor: averroismul a triumfat, de-a lungul a câteva sute de ani, prin impunerea unui tip de intelectual universitar care, alături de umanismul

Renașterii, a dominat cultura europeană, precum și în filosofia politică, prin italianul Marsilio di Padova; franciscanii și-au purtat victoria prin înlăturarea, din ontologie, a problematicii cerului sensibil – așa cum vom avea ocazia să revenim – lăsând loc modificărilor esențiale din cosmologia secolelor viitoare. Spiritul critic al lui Maimonide și al tomismului corespunde, cel puțin în ceea ce privește problema eternității lumii. Într-un sens kantianismului.

8. *Teza principală a cercetării: convergența temei unității intelectului și a eternității lumii sub forma „principiului cerului”.*

Idealurile intelectuale averroiste pot fi citite în documentul lui Templier ori de câte ori vine vorba despre filosofie. Dintre toate, cea mai importantă propoziție, care prezintă în chip evident concurența dintre cele două

...tabere”, este propoziția nr. 40: „Că nu există o stare mai

strălucită decât cultivarea filosofiei. Ea are o legătură cu teza cerului-intelect: dacă a filosofa înseamnă, după riguroasa definiție a lui Boetius din Dacia, a analiza

Note:

56 Cf. *Boetii de Dacia tractatus de Siimmo Bono sive de vita philosophi el De somniis*. edidit M.

(iruhmann. ADHI. MA. VI. \ W. pp. 2S7-" 11 7.

prin argumente numai ceea ce esic dispulabil astfel, iar exercițiul gândirii este unul analogic mișcărilor celeste, atunci meditația asupra unității intelectului, asupra eternității lumii, asupra cerului-mediator este de fapt starea cea mai strălucită a omului, adică acolo unde gândirea re\ ine la sursa sa primă, descoperind obiectul său propriu, sub aspectul conceptului universal, ilustrat de ceea ce am numit mai sus „principiul cerului” O.

Vom argumenta faptul că întreaga tradiție aristotelică, ca și neoplatonismul greco-latin au oferit o explicație diferitor tipuri de raportare a unului la multiplu făcând un apel constant la teoria *sufletului*. Deși având consistențe diferite, acest fenomen este prezent atât în platonism cât și în aristotelism sau în teoriile emanatismului neoplatonic. În fiecare caz, sufletul este prin excelență mediatorul între unu și multiplu. Acest model teoretic are o consecință *henologică*, prin impunerea unui anume model al raportului unu-mulliplu, o consecință *cosmologică* remarcabilă în valorizarea cerului ca o realitate sensibilă și inteligibilă, o consecință *ontologică* interesantă în tema limitei care dă consistență ontologică lumii, o consecință *epistemologică* indirectă (prin teoria „dublului adevăr”), precum și o consecință *antropologică* impresionantă în dizolvarea substanțialității persoanei ca reper ultim al subiectivității cunoscătoare.

Note:

Alain de Libera (*op. rit.*, p. 190 sqq.) discută grupul de propoziții care privesc libertinajul sexual asociat cu intelectualul averroist. A. de Libera este de părere că este vorba de o mișcare de diversiune a franciscanilor menită să compromită idealul intelectual averroist Propozițiile, luate din tratatul *Despre iubire* al lui Andre de Chapelain

(el. nota aferentă, în scrisoarea de condamnare. În DAM, p. 198 sqq.). ar fi străine de idealul averroist care este acela al ascezei intelectuale și al realizării prin cunoaștere a binelui suprem (pentru care virtutea supremă este *magnanimiuis*), ideal sintetizat în tratatul lui Boelius din Dacia *Despre binele suprem sau*

Capitolul II.

Eternitatea lumii

J'ăsânie Mirt/ născuta din bărbați inocenți, dat cum sarici cil duhni cine \ au arătat interesați de ce/e cere\n. dar caic an cricul.

În simplitatea lor. că cea luai sigură dovadă cât pricite la ele se ohiirtt cu ajutorul ochilor”.

(Platon. *Timaios*, 9 le)

Eternitatea lumii în cenzura de la 1277

Ideea că lumea este eternă apare în propozițiile cenzurate de episcopul

Templier în mai multe rânduri –, strict legată de o înțelegere ierarhică a ontologiei și a cosmologiei, astfel încât treptei ontologice a cuprinzătorului tuturor speciilor inteligibile (pe care îl vom identifica în capitolul al III-lea cu conceptul intelectului posibil de la Aristotel și de la comentatorii lui) îi corespunde treapta cosmologică a cerului. Mișcarea circulară perfectă a acestuia din urmă. moștenită din tradiția platonico-aristolelică. asigură eternitatea lumii. În schimb. În disputa asupra eternității lumii dintre magistrii secolului al XIII-lea. termenii discuției ocolesc adesea tema circularității cerului și pun problema în termenii creației lumii în timp sau în afara timpului. Oare exista o punte de legătură între lema aulică a eternității lumii și maniera de a pune problema în mediul universitar medieval? La rândul ei. această „punte de legătură” ar putea reprezenta prin excelență dovada legăturii dintre eternitatea lumii și unitatea intelectului.

Eternitatea lumii. În receptarea filosofilor latini, nu neagă creația divină, ci neagă existența unui început absolut și demonstrabil în mod necesar al timpului. Remarca aceasta, pe care o \ om întâlni la câțiva filosofi ai secolului al XIII-lea. recuperează tradiția

neoplalomciană. suprapunând

Note:

„Propozițiile 9.52.98.101.107.205. dar mai ales propoziția 87. care conține formularea tezei ideea creației creștine emanatisinului plotinian. Iată principalele formulări ale lui Templier:

X7. Quod mundus est adernus. quaitlum ad otnnes species in eo ronteiuas; el quod tempus ieși aciernutn el inolus. ci tnaieriti ci agent, ci suspiciens; ci quia est a poientia Dei infinita, el impossibile est inovationem esse în efectu sine inovatione în cama.

101. Quod infinitaie praccesserunt revolutiones caeti. qucts non fuit impossibile comprehendi a prima causa. sed ah intellectu creata.

87. Că lumea este eternă, în ceea ce privește toate speciile cuprinse în ea: și că timpul este eleni, și mișcarea, și materia, și agentul, și cel care pătimește, și pentru că aceasta provine de la potența infinita a lui Dumnezeu, este cu neputință să existe o înnoire în efect în lipsa unei înnoiri în cauză.

101. Că revoluțiile cerului au fost în trecut infinite ca număr, dar nu a fost imposibil să fie înțelese ca depinzând de cauza primă, ci de intelectul creat.

Elementele oferite de cele două propoziții cenzurate ar putea contura un tablou destul de clar: a) eternitatea speciilor antrenează eternitatea individualelor; b) eternitatea formei este corelativă cu eternitatea materiei:

c) eternitatea lumii este coerentă cu imutabilitatea voinței divine: d)

Intelectul creat (model al intelectului unic) conferă lumii eternitate, pentru că se identifică cu cerul revoluțiilor perfecte. Vom întreprinde. În cele ce urmează, o analiză a surselor filosofice (deosebite de cele literare⁵⁹)

Îndepărtate și apropiate temporal de textul celor două propoziții.

Ierarhia prezentată în *Liber de causis* începe cu o ființă pură căreia îi urmează ființainteligență și apoi sufletul (care este „cauză a timpului”).

Acest lucru sugerează o cosmologie în care realităților supralunare indicate le-ar putea corespunde, eventual, realități celeste incoruptibile, analogice treptelor ontologice. Ori, aceste elemente puteau fi citite de autorii latini (cel puțin ca texte originare ale disputei) în dialogul platonician *Timaios* și în tratatul aristotelic *Despre cer*. Astfel, acest conglomerat de concepte își putea găsi reperele într-o ierarhie a lumii pentru care eternitatea timpului era

Note:

„Pentru sursele literare. Cf. R. Hisette, *Enquête...* Paris, 1972, pp. 152 – 156, care nu atribuie nimănui teza nr. 87. iar teza nr. 101 este atribuită unui manuscris averroist anonim (ed. Ph.

IVI – haye. 1941. p. 198).

angajată de un tip de mișcare perfectă, de o supraordonare a inteligibilului în raport cu lumea sensibilă și de o concepție specială despre timp ca măsură a revoluțiilor celeste.

Acesta este motivul pentru care analiza medievală a eternității lumii are puține lucruri în comun cu primul conflict al ideilor transcendente din

Critica rațiunii pure \ cu excepția faptului că Șanțul Toma, în urma lui

Maimonide. a dezvoltat o teorie conform căreia elemitatea lumii și creația divină sunt teze antinomice și în egală măsură coerente” 1. Dimpotrivă, acest conflict este strict legat de conceperea unor trepte imateriale sau a unora care posedă o mișcare perfectă într-o ierarhie ontologică deja impusă tradițional. Analiza conflictului trebuie să înceapă cercetând paradigma mișcării circulare perfecte, constituită în mediul filosofic platonicoaristotelic. Cu toate acestea, trebuie să avertizăm asupra faptului că, până în pragul condamnărilor lui Étienne Tempier. controversa purtată în jurul problemei eternității lumii a dezvoltat două modele de explicare, iar prezentarea istorică de mai jos va fi organizată urmând aceste modele

Primul dintre ele constituie trunchiul de bază al problemei, care se naște odată cu Platon și trece prin aristotelism și neoplatonism, pentru a fi recuperat de comentatorii arabi și apoi de averroismul

latin. (O variantă mult atenuată a acestui model explicativ o reprezintă dominicanii Albert cel Mare și Sfântul Toma). Acest prim model pleacă de la ipoteza existenței unui cer a cărei realitate este deosebită de aceea a lumii sublunare și care garantează eternitatea tuturor speciilor inteligibile. Eternitatea lumii se întemeiază pe incoruptibilitatea cerului, care are o funcție mediatoare între lume și

Dumnezeu.

Al doilea model de explicare, și în cele din urmă. de refuz al eternității lumii, pleacă (în mod paradoxal, așa cum se va vedea mai jos) de la Plodii, își are strămoșii creștini în Slăninii Augustin. Sfântul Anselm din

Canterbury, pentru a se cristaliza la Sfântul Bonaventura și, apoi, la Henri de

Gând. Acest model asumă existența unei ierarhii ontologice a lumii, dar nu pleacă de la ipoteza existenței unui cer cu o natură diferită de a pământului

Note:

Cf. Immanuel Kant. (*critica rațiunii pure*. trad. N. Btgdasar, ed. Iri. București. 1994. pp...162

și care să conserve speciile inteligibile, chiar dacă ajunge, odată cu Henri de

Gând. să exprime ambiția demonstrării raționale a finității temporale a creaturii. Nu este exclus ca odată cu „victoria” (mai degrabă istorică și instituțională, decât sub aspectul coerenței sale logice) reputată de acest din urmă model de prezentare a problemei eternității lumii... retragerea” treptată a temei cerului inteligibil din paradigma leologico-filnsofică a secolului al

XIII-lea să genereze nominalismul secolului al XIV-lea și chiar să aibă o legătură eventuală și implicită cu revoluția cosmologică a secolelor următoare.

Tipurile de argumente cu care s-a purtat întreaga dispută au fost clasificate de Luca Bianchi⁶² în trei categorii: argumente ale problemei cerului argumente ale imutabilității divine, argumente ale infinității. Vom relua, într-unul din paragrafele următoare, analiza

sincronă a argumentelor aduse în dispută, propunând o demonstrație pentru faptul că cele trei ramuri ale argumentelor revin, de fapt, la tema medierii celeste între lume și

Dumnezeu. Vom analiza câteva momente importante ale polemicii purtate dintr-un punct de vedere care nu ia în discuție, decât complementar, aspectul cosmologic și cel pur teologic al problemei. Ceea ce ne interesează cu adevărat este felul în care, la sfârșitul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris, a existat un mod de a gândi propriu filosofiei și dacă „principiul cerului” este relevant pentru acest model de gândire.

2. Platon și „principiul cerului”. Analogia dintre suflet și cer din perspectivă cosmologică

Pentru a reconstrui tradiția greco-arabă a eternității lumii, să regândim drumul însuși ca un proiect care-și conține propriul scop, spre a ne putea adecva. În manieră peripatetică, problemei însăși. Vom coborî în adâncime, mai întâi, spre câteva pasaje ale dialogului *Timaios*, pentru a analiza ulterior problema aristotelică a circularității în mișcarea lumii celeste.

(Viul este. În economia dialogului *Timaios*, o realitate cu un Lat ui dublu: el este. pe de o parte, unul sensibil și. În consecință, născut (28 c).

chiar dacă pteirea lui nu depinde decât de voința Demiurgului (4 lb sqq.) Pe de altă parte, cerul constituie o realitate care cuprinde întreaga lume și care

are un statut inteligibil (30 c). Să reamintim faptul, pe cât de binecunoscut, tot pe atât de important, că acest principiu al dublei semnificații a cerului a traversat istoria modelelor ontologice ale platonismului, aristotelianului, al neoplatonismului și al filosofiei arabe, și a trecut în scolastică prin textul latin tradus de Cicero. împreună cu comentariul lui Chalcidius și cu cosmologia din celebrul *Comentariu la visul lui Scipio* al lui Macrobius.

Principiul a apărut sintetizat. În fine. În propoziția 94 condamnată de episcopul Parisului: „Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui” și a fost cunoscut în filosoful

scolastică sub numele comun de

...*aninuilio caeli*". În *Timaios*. ca și mai târziu în *Legile* (897 d), Platou acordă această dublă semnificație cerului. Întrucât el îl consideră o manifestare a bunătății divine⁶⁴, iar mișcarea circulară perfectă a lui drept o formă de revelare a inteligenței demiurgice.

Demiurgul platonice realizează „o ființă însuflețită și rațională” (30 c). a cărei unitate este dată de faptul că definirea unui punct în exterioritatea ei este lipsită de sens (33 c). iar a cărei unicitate este dată de participarea la cea mai bună dintre toate formele existente i „la” În același timp. cuprinzătorul tuturor realităților vizibile este făcut după un model al cuprinzătorului

Note:

Intermediantății. așa cum el se conturează în opiniile lui Platou și ale lui – Vristotel în ceea ce privește problema eternității lumii Acesta este motivul pentru care nu avem de gând să discutăm unitatea lumii platonice din perspectiva doctrinei sufletului lumii KT., pentru aceasta.

de e. \. Mureau, *L'cline du monde – de Pluton oua Stoicienx*, ed. Belles I.cttres. Paris. 1939, cap. I. paragrafele 21 – 24) și nici teza aristotelică a anteriorității actului lată de potență din perspectiva aplicării sale în analiza leniporalității. În definirea omului ca viețuitor politic sau în teoria cunoașterii, ci numai din perspectiva legăturii pe care această teză o stabilește între lumea celestă și lumea sublunară. (Cf... pentru restul. Pierre Aubenque. *Problema flintei la Alistotel*.

ed. Teora. I)) X. cap. *Actul neiricțieiul*. pp. 363 3551

Cerul este o manifestare a inteligenței divine în *iunaios*, în sensul în care bunătatea divină organizează lumea sensibilă în mod unic. ca o sinteză a tuturor posibilităților care urmează să se actualizeze, ca o aplicare a principiului plenitudinii. Pentru 1. Mureau... – i vedea în mișcarea circulară, în periodicitatea și în armonia mișcărilor celeste o atestare a inteligenței care guvernează lumea este o idee originală a lui Platan, ea este invenția argumentului fizico teologic distinct de providențialismul popular și de tinalismul Banat. CA... I. Moreau. /. *dine du tuturor realităților inteligibile*, astfel încât

acesta din urmă „are cuprinse în sine toate viețuitoarele inteligibile, la fel cum acest univers ne cuprinde pe iun și pe toate celelalte creaturi vizibile” (30 d – trad. Cătălin Partenie \).

Universul, creai fără rest (32 d). are ca formă adecvată una care este în stare să cuprindă toate formele, o fermă a tuturor formelor (33 b). Această realitate este *cerul*, adică acel cuprinzător al întregii realități care este aspectul inteligibil al acestei lumi și care este analogic unui conținător al tuturor speciilor inteligibile, fără să fie neapărat chiar acest conținător”.

Cerul sensibil este, pentru Platon, picritor, dar natura lui este totuși diferită calitativ de aceea a lumii pământene. În sensul în care ordinea care domnește în mișcarea cerului este extrem de apropiată de eternitatea încorporalului inteligibil. Cerul se mișcă *circular*, pentru că mișcarea aceasta este „cea mai apropiată de rațiune și de inteligența (34 a). astfel încât mișcarea circulară a cerului pare legată tacit de caracterul lui inteligibil. În *Legile*. (897 d-898 a). Platon a accentuat sensul mișcării circulare a inteligenței care imprimă modelul propriu mișcării universului⁶⁷, ceea ce înseamnă că mișcarea circulară revine primordial inteligenței și în mod derivat cerului. Din acest motiv, mișcările cerului și cele ale raționamentelor ar avea o „mișcare” a eternei reveniri. Această circularitate fizică, analogică uneia noetice, oferă modelul solidarității teoretice între imaginea lui Platon despre lume și opiniile sale epistemologice și escatologice: reamintirea și circulația *post mortem* a sufletului au un model explicativ în circularitatea celestă. Înțelegerea se poate realiza acum ca reamintire, iar mișcarea cerului se poate împărtăși din nemișcarea principiului. Circularitatea pare să fie proiectată aici ca o etapă intermediară între stare și mișcare, anume un tip de „stare-mișcare”, care face legătura între eternitatea stătătoare a inteligibilului și devenirea sensibilului trecător.

Note:

Toate pasajele care urmează din dialogul *Timaios* sunt citate după Platon. *Opere* voi. Vil.

fc-d. Științifică și Enciclopedia, București. 1993, trad. Cătălin

Partenie, pp. 142 – 155.

Abia în tradiția arabă, așa cum vom prezenta în capitolul al III-lea. suprapunerea dintre tema cerului platonician și intelectul posibil aristotelic a condus la imaginarea unui cer înțeles drept conținător al tuturor formelor inteligibile.

°7 Cf. Legile, 897 d-898 a”... vom zice că mișcările și revoluțiile cerului și ale tuturor corpurilor cerești sunt de o natură asemenea cu a mișcărilor, revoluțiilor și a raționamentelor inteligenței

„Iliad. Ștefan Ilezdechi în Platon. *Legile*. d Iri liticuiești. IW5. p Kioi.

Timpul tunica/a. ca reper al său. mișcarea cerului, astfel încât cele două pasaje celebre ale dialogului (anume pasajul 37 & timpul este „o copie mobilă a eternității... o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului”.

precum și pasajul.18 a: „așoi/tir, timpul s-a născut odată cu cerul, pentru ca născute fiind împreună. împreună să piară, clacă va fi vreodată să piară”)

devin reperul analizei icmporalității plaionice. În acest ca/, timpul iirmca/ă.

ca reper, mișcarea stelelor, iai un sfârșit al lumii poate interveni numai în cazul în care mișcarea circulară a cerului ar putea fi oprită. Practic, timpul nu are o finalitate interioară, mișcarea cerului este veșnică, deși cerul sensibil este creat. Mai mult, cerul este într-un fel. În timp. și pe de altă parte este odată cât timpul, așa cum remarcă Remv Bague6”.

Dar Platou seamănă aici o ambiguitate: faptul că lumea sensibilă are o existență limitată afectează sau nu mișcarea cerului? De vreme ce există un cer sensibil, răspunsul poate fi afirmativ, urmând textul lui Platou. De vreme ce mișcarea lui este comună cu aceea a intelectului”. răspunsul este negativ, fiindcă mișcarea perfectă a intelectului nu conține un principiu intern autodistructiv. Platon dă o indicație spre finalul dialogului, relativă la distincția dintre inteligibil și sensibil în lumea celestă, dar numai în ceea ce privește raportarea sufletului la cer. În pasajul 9 le. el sugerează faptul că experiența simțului comun și

inocent se poate iluziona în ceea ce privește cerul sensibil. (într-o poziție a simțului comun pe care ani putea-o numi-o.

cu o sugestie contemporană... *atitudine naturală*”), în vreme ce dincolo de această iluzie poate exista un câmp al cerului inteligibil real: vorbind despre originea păsărilor. Platon spune că ele provin din acei bărbați inocenți cartau crezul despre cele cerești că au o realitate pur sensibilă („*că cea mai sigură dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor*”). Cerul nu este numai sensibil, ci întreg cuprinzătorul acestei lumi are o natură inteligibilă

Mai mult... timpul” în care se mișcă cerul pare. prin urmare, să fie altfel

Note:

El. Reni) Buluc, *Du Wiups clici l’Ullvn et Ariahile*, PAesses l’universilauvs de france, 1982, pp. 51 – 55.

IV loi parcursul acestui studiu, folosim cuvântul *intelect* pentru a desemna grecescul *vonc* și latinul *inlleccliis*, fără legătură cu sensul modern al intelectului (*Versumd*). Tradus în terminologia moderna, am fi putut spune pentru *iillellectus*, poate, mai degrabă *spirit*, dar preferăm *intelect* pentru a realiza apropierea dintre problema eternității lumii și aceea a te/ei decât cel al timpului măsurat de cer. În sensul în care momentele temporale se scurg fără ca ele să schimbe natura cerului. Este poate, o ironie a istoriei gândirii faptul că medievalii care au disputat iluzia cerului sensibil nu au cunoscut niciodată acest text din finalul dialogului lui Platon. deoarece traducerea lui Cicero, împreună cu comentariul lui Chalcidius. nu au ajuns decât până la 53 c.

Dar. ca urinare a confuziei posibile între cele două ceruri, extrem de importantă pentru ceea ce a urmat în polemica universitară pariziană, este relația dintre cer și intelect. Platon o anunță deja în pasajul 47 b-e. unde circularitatea comună cerului și a intelectului din suflet, face din văz principalul obiect al filosofiei:

j) în parte-ne, stăruim a vorbi despre văz ea despre cauza filosofiei. și anume:

zeul l-a născocit și ni l-a dat pentru ca – observând rotirile cerești

ale inteligenței – să le aplicăm la revoluțiile proprii noastre gândiri, ele fiind înrudite” (trad. C.

Partenie).

Fragmentul este important deoarece el conține o sumă de presupoziii latente relative la tema platoniciană a sufletului: dacă sufletul care privește vede *în afară* ceea ce lui îi este mai propriu *în el însuși*, am putea eventual spune că Platon enunță în acest pasaj o deducție transcendențială (deși mitică și. În felul ei. inexplicită): ochiul poate să „vadă”, dacă așa ceva ar fi vreodată vizibil, condiția de posibilitate transcendențială a propriei sale vederi generice ipostaziată în principiul oricărei activități psihice, anume în ceea ce Platon numește „cer” 7 n.

Dacă aici este vorba de o analogie între intelect și cer (ca și la Filon⁷¹

sau la Plotin. dar și la Aristotel). În cazul lui Averroes avem de-a face. așa cum se va vedea în capitolul următor, cu o identificare a celor două realități, mergând până la afirmarea unui intelect unic pentru toți oamenii, care conține toate speciile inteligibile, formă a tuturor formelor platonice, dar și

Note:

„Afirmația lui Platon este întemeială pe o analogie anterioară (4 le) în care sufletele particulare au fost create în același *krater* ca și sufletul lumii. În număr egal cu numărul astrelor. Acest număr limitat al sufletelor continuă o idee din *Republica*, bila, unde numărul lor este constant.

„Filon din Alexandria merge până într-atât încât el recunoaște în primele versete al *Genezei* inteligența, sub termenul „*cei*”, din formula „*la început. Dumnezeu a făcut cerul f/ pământul*”.

Ei. Philon. *Commentaire auegorique des Saintes t. ois.* I.I. ed. et trad. par E. Brehier. Paris.

I’HW. p. 2.

analogic cerului vizibil. (În ea/ul lui A\crroes. vom susține că teoria unității intelectului provine din suprapunerea temei cerului etern eu tema intelectului posibil aristotelic) De aceea, cu atât mai

însemnată pare a fi confuzia dintre cerul sensibil și cel inteligibil, cu cât sufelele spune Platon lăsând deallminteri în urma lui și sămânța unei viitoare astrologii – au fost încredințate. În destinul lor. planetelor (4 le). Este remarcabil, din acest punct de vedere, faptul că ideea corelației dintre circulația cerului și eternitatea lumii se naște *hilrim context* al analogici dintre intelect și cer.

Denunțarea iluziei că cerul ar fi numai sensibil, conduce, pentru noi. la

O explicitare: cerul este. ca problemă a tradiției filosofice grecești, un concept care se naște cu anumite determinații precise în acest dialog, și care.

Îmbogățindu-se, a jucat rolul cel mai important dintre toate celelalte concepte angajate în polemica în jurul eternității lumii. El este mediator. În spațiul platonismului. Între sensibilul pur și inteligibilul pur. are natura amândurora și mișcarea lui lasă și devenirea să aibă acces la eternitate, dar și

...copia/ă” eternitatea, manifestând-o ca pe o imagine mobilă. Lumea lui

Platon nu este eternitatea însăși. Însă ea nici nu conturează/ă certitudinea unui moment ultim. Timpul se scurge fără a avea un principiu de autodistrugere⁷², iar acest fapt angajează un tip particular de eternitate a lumii în context platonician: lumea este eternă deoarece nu are un principiu de autodistrugere, fapt care nu contrazice dependența acestei lumi de creatorul ei. Ideea este importantă deoarece ea oferă un pretext conceptual foarte prețios lui Albert și Sfântul fonia din Aquino care. așa cum vom vedea mai departe, prezintă eternitatea lumii drept o teză coerentă cu propozițiile pe care cosmologia medievală le susține în tradiție platoniciană.

chiar dacă acest univers depinde de autoritatea divină omnipotentă.

Putem numi. de acum înainte, dubla funcție a cerului, sensibil și inteligibil, (adică acela de întemeiere a intelectului și a eternității lumii prin specii sensibile) sub sintagma. *principiul cerului*”. Tema a fost

preluată de

Aristotel. care aduce cu sine o rezervă asupra analogiei dintre mișcarea

Note:

„Trecând peste Aristotel, urmașul direct al lui Platon a lui Filon din Alexandria (Cf. *Pe inundi opificin*. În M. Gierens, *Ctmtntyenia de mumii actemitate*. Romae. Pont. I: nive. rsitatis

(Îreșorianae. 1933, pp. 26 – 32). care va considera. În tratatul său *Despre zidirea lumii*, că inteligibilele invizibile sînt eterne. În vreme ce vizibilele create au și ele parte de eternitate prin matern, ivit sînt la dispoziție în chip etern nîmîl. i, le l. tiim tualcui < „a>-hu >

circulară a cerului și aceea circulară a sunetului (știm că pentru Aristotel sunetul este un principiu imobil”), chiar dacă analogia dintre cer și intelect persistă iar circularitatea cerului a devenit pentru Filosof un argument greu în favoarea eternității lumii

3. Paradigma aristotelică a mișcării circulare

Aristotel face violență simțului comun în tot cuprinsul capitolului 8 al

Cărții a IX-a a *Metafizicii* sale⁷⁴. El afirmă în acel capitol un fapt șocant pentru o percepție comună a devenirii realităților sensibile: anume că actul este anterior în raport cu potența unui fapt din această lume. iar această anterioritate se realizează în trei moduri: după concept (tui ăoțoj). după substanță (rr) căxna) și după timp (toj xpo-w), Această teză tripartită!

generează. În viziunea noastră, alte două teze care ar putea părea contradictorii, dacă nu ar fi cunoscută rădăcina lor comună.

Prima dintre ele este faptul că lumea este eternă, iar a doua – faptul că există un prim motor imobil care susține în ființă și permite manifestarea acestei lumi. Relația dintre aceste două teze din urmă revine la o cauzalitate atemporală. În care realul depinde de motorul prim prin dorința lui de a imita divinul *quantum potest*¹. Vom lua pe rând cele trei sensuri ale anteriorității actului față de potență, reamintind de fapt. discuția pe care o face Siger din Brabant în unul din capitolele tratatului său *Despre eternitatea lumii*.

Mai întâi, conceptul care definește lucrul în act trebuie să fie anterior celui care definește potența de a realiza acel act. În sensul în care conceptul care definește potența nu poate fi definit la rândul său decât apelând la conceptul care definește actul. De exemplu, numim „vizibil ceea ce este în potența de a fi văzut” (1049 b 15).

Note:

În al doilea rând, actul este anterior după substanță, în sensul în care un lucru care se ivește în această lume poate fi realizat numai de un altul care se află deja în act dinainte, „ca de pildă bărbatul față de copil și omul

„Cf. *Despre suflet*, 4 oba 2 – 4.

74 Cf. *Metafizica*, 1049 b3 – 1050 a 34.

75 Cf. *Metafizica*. 1072 a și *Despre suflet*. 415 b 1 – 6. fragment comentat în capitolul al III-lea al volumului de față.

față de sămânță” (1050 a 5 – 6). Dar această anterioritate este nu mai problematică decât cea de mai înainte. În sensul în care că se ba/cază pe exemple luate din spațiul gene/ei naturale. În care agentul de fapt reactualizează o formă comună atât lui cât și lucrului produs. Oare în ordinea producției artificiale lucrurile stau la fel? Aristotel răspunde afirmativ, argumentând cu faptul că finalitatea unei acțiuni se află cuprinsă deja în începutul acțiunii, în sensul în care cineva „deține arta construcției de case pentru a construi case” (1050 a 11). Se poate, credem, observa că tipul de anterioritate după substanță este intim legat, ca de un corespondent al său epistemic, de anterioritatea după concept. În plus, această anterioritate după substanță a oferit lui Aristotel două mari reușite ale sistemului: una dintre ele este analiza sufletului ca „act prim al corpului natural dotat cu organe” 6. În care sufletul este ceea ce funcțiile vieții realizează, dar în același timp ceea ce le întemeiază, la rândul lor. pe acestea din urmă.

realizând astfel o circularitate care stă la baza realului. A doua mare reușită este definirea eseului Tței (despre care știm că poate fi numită *ei-Soq* în sine. dar căreia Aristotel îi propune un nou nume. menit să descrie devenirea și angajarea ei în individual) ca fiind „quidditatea – ceea ce era pentru a fi”.

(toți îrv ei vai) 78, adică a acelei realități care își cuprinde scopul ca fiind propriul său întemeietor. Imperfectul verbului a fi (frv) nu are aici. așa cum a spus Pierre Aubenque, un sens temporal⁷⁹, ci un sens al nedesăvârșirii, al incompletudinii lucrului care este în continuu proces de realizare.

Dar. mai mult. unul din cei doi termeni cu care Aristotel numește actul, anume evxe Aexeia. este cel care conține aceeași idee a scopului care este cuprins în originea mișcării. În plus. anterioritatea actului față de potență după substanță trebuie să ne conducă la o nouă idee. anume faptul că

realitățile eterne sunt anterioare după substanță față de cele pieritoare".

(1050 b 6 – 8). iar în acest fel generarea și coruperea din spațiul sublunarului sunt întemeiate de existența unei realități în act care efectuează o mișcare

Note:

„” Ct Despre. suflet, 412 b 3 – 5.

El. *Metafizica*. VII. 1029 h 12 – 13. iar pentru o discuție mai amplă asupra acestei sintagme aristotelice, cf. cap. al III-lea. paragraful dedicat analizei definiției sufletului, data de Aristotel din perspectiva *quiddității*.

Expresia apare des la Aristotel. Cf. Cartea a VII-a pentru Cartea IX a *Metafizicii*, de ex.

1044 a 36. unde Aristotel numește cu această expresie cauza formală a realității.

T l'ienv \uheniuc. />... – ... /...;... /... risiotei ed. Teoia. București. IWX. p *57 și-ți

circulară – anume cerul – și în cele din urmă motorul prim al lumii (Faptul că cerul și motoail prim realizează o enlelehie este dovada faptului că nu are rost să ne întrebăm dacă divinitatea este pentru Aristotel doar cauză finală.

ci și cauză motrice). Aceasta înseamnă că anterioritatea actului față de potență, luată în sens substanțial, este gândită numai în contextul teoriei ierarhiei lumii în care cerul actualizează indivizii din

lumea sublunară prin felul în care el conține speciile sensibile °.

În al treilea rând. Aristotel indică faptul că actul este anterior față de potență după timp, „*într-un sens da, în altul nu*” (1049 a 12). Astfel, omul care vede are dată anterior vederii posibilitatea de a vedea, iar în acest sens – într-o înțelegere vulgară a succesiunii momentelor timpului – potența este anterioară actului. Dar *trecerea* însăși la act presupune existența a ceva în act dinainte, ceea ce înseamnă că există un recurs la infinit, deci actul și potența devin într-adevăr concepte corelative, așa cum consideră Pierre

Aubenque⁸¹. Totuși. Între aceste două concepte, actul este întotdeauna întemeietor. De aceea primul moment al unei mișcări este indeterminabil. ca moment al începutului absolut. Pasajul este extrem de important pentru imposibilitatea de a gândi începutul în sens absolut, fiindcă putem gândi doar momentul în *care s-a petrecut schimbarea*” 2, nu și pe cel care constituie începutul absolut al unei schimbări.

În această foarte sumară expunere a problemei anteriorității actului față de potență, este important faptul că odată cu explicitarea devenirii prin aceste concepte corelative este introdus un model circular. În care întemeietorul devine scop al întemeierii. Siger din Brabant remarcă faptul că actul nu ar putea fi anterior față de potență după timp decât dacă timpul este circular, iar această circularitate poate fi asigurată numai de circularitatea infinită a cerului și. În consecință, de eternitatea lumii”. Tema circularității o regăsim la Aristotel într-un sistem al lumii în care ierarhia existențelor este cu atât mai nobile cu cât posedă act în mai mare măsură. În care existența

Note:

„” Acest fapt a fost remarcat de Siger din Brabant în tratatul *Despre eternitatea lumii*, cap. 4, Cf.

DAM. pp. 118 – 119.

— El. Pietre Aubenque, op. cit., p.346: „*dezbaterea asupra anteriorității potentei său. respectiv a actului (...) este o falsă dezbatere. Actul și potența sunt co-origine. ele mt sunt decât extaze ale mișcării*”.

KCF. Fivca, 236 a 7 – 14.

! El. Sigerdin Brabant. „/">>. (//... p. 1 IS

unei mișcări celeste circulare uniforme asigură eternitatea lumii. În care o anumită analogie dintre elementele astrale și evenimentele sublunare conduce la o serie de funcții ale cerului în raport cu lumea sublunară, și în care pare să existe o legătură specială între suflet și cer. Întrucât existența timpului presupune în mod necesar existența amândurora. Modelul de gândire al lui Aristotel oferă ideea circularității drept centrul în jurul căruia a fost disputată ulterior tema eternității lumii

Ordinea lumii aristotelice este arhicunoscută sub forma celor trei etaje ale ei: spațiul sublunar, cel celestial și primul motor imobil. Lumea sublunară este câmp al manifestării ființei sub aspectul tuturor categoriilor, astfel că prin fiecare dintre ele se regăsește distincția dintre act și potență.

Dimpotrivă, lumea cerului are potența numai la nivelul locului. În sensul în care sublunaritatea este dominată de contingență. În vreme ce mișcarea cerului este necesară și se realizează fără efort” 4, este eternă și dă eternitate întregii lumi. guvernează întreaga generare și corupere a lumii sublunare și aduce cu sine, prin urmare, eternitatea materiei, fie că este vorba de cele patru elemente ale sublunarității. fie că este vorba despre cel de-al cincilea – eterul celestial. Lumea corporală – spune un fragment din *Meteorologie* – *lire un scop*” al devenirii sale, în timp ce lumea cerului nu are un scop, ci ea, *xste în scop*”. În sensul în care ea este entelehie⁸⁵:

<Lumea sublunară> este în mod necesar în continuitate cu mișcările de translație de sus. așa încât întreaga potență a ei este guvernată de acolo.

Căci de acolo provine principiul mișcării tuturor, și el trebuie numit cauză primă. Pe lângă acestea, el este etern, și nu are un scop al mișcării după loc. ci el întotdeauna este în scop.

<deși> sa spus că toate aceste corpuri finite ocupă niște locuri, fiecare în parte.

Cf. *Metafizica*. 050 h 6 sqj.

Cerul lui Aristotel pare să fie argumentul cel mai important care

ne face să considerăm faptul că lumea lui este eternă însă. dincolo de aceasta, este cu adevărat acest cer diferit de cel al lui Platon? Răspunsul nostru este afirmativ Mai întâi, mișcarea circulară a lui Aristotel nu este în mod declarat datorată asemănării dintre cer și inteligență. Lumea (cerul și lumea sublunară) este pusă în mișcare de primul motor ca efect al iubirii și dorinței cu care ele înconjoară acest pl ini 1110101". temă care va fi reluată de Plotin.

Ceal este o realitate mai simplă decât lumea sublunară, iar din acest motiv i se atribuie cea mai simplă mișcare, care nu poate fi alta decât mișcarea circulară". Simplitatea pare să înlocuiască, provizoriu, asemănarea cu inteligența Dar. așa cum a spus-o deja Pierre Aubenque", cerul lui Aristotel nu este în mai mică măsură inteligibil decât sensibil. Aceasta se datorează în primul rând faptului că el este cuprinzătorul întregii lumi. În al doilea rând faptului că el are o relație de analogie cu întreaga lume sublunară, iar în al treilea rând fiindcă el întreține o relație specială cu sufletul. Să ilustrăm fiecare dintre aceste observații.

În primul rând. definiția tripartită" a cerului propusă de Aristotel poate fi pusă în analogie cu definițiile substanței, ca materie, compus și ca formă⁹⁰, deși definiția lui Aristotel le numește pe toate cu termenul de „corp

(*owjxa*)". Dacă universul limitat aristotelic este considerat ca un întreg, cerul are aici un statut special. El este o realitate care provine dintr-o materie și o formă (cerul propriu-zis), apoi este materia acestei realități (planete, materia celestă) și mai ales limita lui ultima (*ecrxa Tov*) care joacă rolul de formă inteligibilă a cerului Aceasta din urmă. fiind totodată și periferie a lumii ca întreg, *același coxa. Tov* joacă rolul de aspect inteligibil al întregii lumi.

Această „formă” a cerului a fost speculată de neoplatonismul arab atunci când a descris-o ca pe o inteligență unică pentru toți oamenii, un *locus speciei* care asigură deopotrivă eternitatea lumii și adevărul universal al

Note:

s" Of, *Metafizica*. 072, i 25 «m

„EI. Despre cer. 269 a squ.

ss Cf. Pierre Aubemue, op. cit., p. 267 – 268: „Materia este aceea care tace inteligibilul obscur și

7 degradează până la sensibil: inver\, imaterialitatea sferelor cerești este cea care asigură a percepția lor într-un act spiritual care. ontologic, este anterior distincției dintre simțuri. și intelect.

„Cf. Despre cer. I. 278 b 10 – 21.

EI! – i \.

— Despre \lile1 I! 2.1; – m

cunoașterii individualelor sublunare”. Astfel Iripla definiție a lui Arisiolel ilusirea/ă statutul sensibil și inteligibil al cerului în Despre cer. I. 9:

27 Ka I3 – 15: ... un cer luai în sens absolut, pe de o parte ca esență și formă, pe de altă parte ca un amestec e» t materia.

278 h 10 – 21: Să spunem mai întâi noi ce anume considerăm că este cerul și de câte teluri, pentru ca cercetarea să devină mai limpede. Astfel, spuneți]

mai întâi că cerul este substanța celei mai îndepărtate mișcări circulare a întregului, sattcoqiul natural care există în cea mai îndepărtată mișcare circulară a întregului. Noi obișnuim să numim locul cel mai îndepărtat ca fiind mai cu seamă cerul în care își are sălașul întreaga divinitate. Într-un alt fel. cerni este corpul care se află în continuitate cu cea din urmă mișcare circulară a întregului. În care se găsesc luna și soarele și unele dintre astre Căci noi spunem că și acestea se află în cer.

Apoi. spunem în alt sens că cerul este corpul cuprins sub cea din urmă mișcare circulară, căci noi obișnuim să spunem că cerul este totul și întregul în al doilea rând. Între evenimentele lumii sublunare și cele celeste există o analogie, ceea ce nu înseamnă încă determinism astral. Având aceeași „formă inteligibilă – limită ultimă” (ea xarov). actualizarea celestă

Deși el corespunde, cum vom vedea spre finalul acestui studiu, intelectului posibil ca loc al trebuie să se alte în corespondență cu actualizarea sublunară. De aici pro\ în celebrele pasaje ale relațiilor

dintre planete și nașterea unui viețuitor.

Cerul are. În al treilea rând. O relație specială cu sufletul. Acest lucru se petrece prin intermediul timpului J. Întrucât cerul, cu mișcările sale regulate, constituie un reper fix pentru măsurarea timpului. iar sufletul poate percepe trecerea acestuia Aceasta înseamnă că de fapt.

Inteligibilitatea cea a lui *ni* putea corespunde – dacă nu direct la AriMoiel.

măcar la unul dintre comentatorii lui – cu intelectul. Iar acest lucru se întâmplă la Comentatorul însuși. Averroes. comentând *Fizica*, pasajul în care Aristotel stabilise că este cu neputință să existe timp fără suflet (223 a

26). este de părere că timpul există și în cer și în suflet” 6:

El ista quaestionttnquam pol nil dilueidari mihi, nisi post magnus leinpus; el cpticquid svripsi de tempore secutus suin expositoribm. sed hic nou.

Si tempiis non sequitur aliquem moiium existenlem extraanimam... quomodo igitur duh Aristoteles post. ipsttm sequi molwn corporis coeleslis...? Eliam și sequitur moiium corporis coeleslis. contingent ut caecus non penipial leinpus. quia nunquam pereipil înotum coeli.

Iar această problemă (dacă timpul e și în suflet și în afara lui – n.n.) nu mi-am putut-o lămuri niciodată, iar în lot ceea ce eu am scris despre timp. i – ani urmat pe comentatori, dar sub acest aspect – nu. Dacă timpul nu urmează o anumită mișcare care există în afara sufletului... de ce spune atunci Aristotel. mai apoi.

că el urmează mișcarea corpului celest.

Căci dacă urmează mișcarea corpului celest, rezultă că un orb nu percepe timpul, fiindcă el nu percepe niciodată mișcarea cerului.

Note:

O. *Fizica*. 19-lh 13 – 15. sau *Despre generarea animalelor*, 736 h27 – 737 a 1: „Rezultă din cele anterioare că numai intelectul provine din afară și este el unguir divin. Niciun act al acestuia nu comunică cu actul corporal. Pe de altă parte, întreaga potentă a sufletului pare să

sica în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mut apropiate de divin”.

Pentru o trecere în revistă a tradiției analogiei raportului dintre suflet și cer în neoplatonism și în aristotelivnuil medieval, el. cap. III. îi. 3.

Aspectul circular al timpului aristotelic este dat de structura clipei ca diferen (a între anterior și posterior. Timpul este circular și în sensul ea el urmează mișcarea stelelor, pare să sugereze

I ilosolul în *Fizica*, 11 Ui 2”: *C timpul însuși pare să fie un anume cerc*”).

J5 Cf. *Fizica*, 223 b 13 sqq.

„” Cf. Averroes. *Comm în l’Itwicam*, lib. IV comm. °X. textul este citat de Auguste Mansion în */// Ilieorie aristotelic ieune tiu temp. s citez les peripatetic icn. s inedievans. În RPI XXXVI p.*

2 X1

Astfel, ca argument al eternității lumii la Aristotel. problema cerului aduce cu sine aceste Irei leme importante, analizate mai sus. care au constituit subslanța condamnărilor anului 1277 De altfel, trebuie spus. tema eternității lumii nu are ca subiect doar întrebarea. *sare* lumea limite în timp sau nu’.”, ci aduce cu sine o scrie întreagă de probleme care țin de natura cerului, relația dintre om și Dumnezeu și medierea celestă, posibilitatea unui unic intelect pentru toți oamenii ele în plus. lumea este eternă pentru

Aristotel. *pentru că există cerul*, a cănii infinitate potențială (se știe că

Aristotel nu a acceptat infinitul actual) *dă lumii eternitate „desfășurată”*, iar materia este eternă, prin urmare generarea și coruperea sunt eterne 7. Totul se datorează în sistem circularității. deoarece totul este întemeiat aici pe teza anteriorității actului față de potență.

Dar nu este oare această interpretare a cerului aristotelic, deopotrivă sensibil și inteligibil, una mai degrabă platonizantă? Dacă Aristotel ar fi dorit ca sufletul să fie totuna cu cerul și să conțină în mod etern toate speciile inteligibile, așa cum l-au interpretat mai

târziu aristotelicienii arabi și apoi Siger din Brabant. ar fi spus-o el însuși. Există însă. din Aristotel.

ceva mult mai important pentru istoria culturii europene decât coerența personală a tezelor sale: anume felul în care comentatorii au prefăcut în tradiție filosofică un *corpus* de texte ale cărui teze. Îndreptate sau răstălmăcite, au trecut în Evul mediu latin și au creat o imagine a lumii, fie ea și „alterată” în raport cu autorul ei grec.

4. Plotin – circularitatea și originea sufletului

Plotin a asociat problema circularității cerului – spre a transmite paradigma platonico-aristotelică conștiinței filosofice a Evului Mediu latin – cu problema circularității sunetului. Idealul „*fugii în afara lumii*” poate primi o traducere în termenii relației dintre cer și suflet. Astfel, mișcarea circulară a cerului este explicată de Plotin ca o copie a mișcării circulare a intelectului (*Enn.*, II, 2, 1: „*I*) e ce se mișcă e cerul > circular? Fiindcă el

Note:

„Este ușor de înțeles de ce ideea existenței unui prim motor al timpului nu intră în contradicție cu ideea infinității timpului: primul motor este. *prim*” în cele trei sensuri ale anteriorității actului față de potență FI este prim în mod intuitiv după substanță și după concept, iar după timp anterioritatea se explică prin circularitatea Jipci „ale leagă timpul de eternitate *imită intelectul*”). Totuși, această temă pl tonică este brusc transformată de rațiunile interne ale ontologiei ierarhice: faptul că toate realitățile provin din

Unul suprem le determina pe acestea din urmă la o dublă condiție: mai întâi, toate realitățile aspiră la revenirea în Unul suprem, dar în același timp ele nu pot trece de o cenzură transcendentă. Această dublă condiție a multiplului sugerează de ce multiplul este multiplu în fața linului și totuși pro\ inc din el, „*Îiii* a redeveni niciodată Unul. dar în același timp oferă cauza mișcării circulare a întregului provenit din Unu”.

Mișcarea proprie a sunetului este circulară, așa cum a fost reluată și în *corpus-vA* areopagitic și transmisă lumii medievale. Însă el nu realizează o mișcare de revoluție în jurul unui centru corporal, ci în

junii originii sale” 1.

Din acest motiv, centrul sufletului devine o realitate mai adâncă decât sufletul. Iar sufletul, pentru a scăpa de necesitatea care îl domină în lumea corporală sublunară, trebuie să fugă în afara lumii”, adică să își găsească originea. Dar aceasta înseamnă a găsi pe cel din sine însuși mai adânc decât sine însuși. De aceea, este posibil ca rezultatul acestei teze să fie pus în legătură cu tradiția Dumnezeului interior al Sfântului Augustin. al cănii neoplatonism, transfigurai în doctrina creștină, nu este mai puțin un neoplatonism. Este foarte interesant faptul că tocmai aceia care. În anul

1277. au încercat să scoată din paradigma filosofică problema medierii

Note:

Tezele vor fi dezvoltate și predate Evului mediu latin de două tratate importante ale neoplatonismului, anume de Proclus, *Elementi theologice* (Cf. de ex... ediția lui. Ilean

Trouillard. 1962. mai ales propozițiile 1 – 2. iar pentru doctrina Uliului impatiibil. Cf.

propozițiile 23.27.38 – 39, ele.) dar și *Liber de causis*, care are ca punct de plecare textul lui

Proclus.

✓ Cf. *Despre numele divine*. III. 9.

Acesta reprezintă un punct de contradicție între Platon și Plotin. fiindcă în *Timaios* se presupunea că există o coincidență între centrul sufletului și centrul corpului lumii (cf. *Fim*.

36 e).

A fugi „afara hunii” înseamnă a regăsi un aspect al sufletului care nu este din această lume. care scapă influenței astrelor. care nu este empiric și care este mai degrabă un eu supracelst. Nu este locul potrivit în această scurtă reconstrucție a problemei eternității lumii pentru o dezvoltare a temei subiectului dublu la Plotin, continuată ulterior de Averroes. dar trebuie spus că pentru Plotin sensul ieșirii din această lume este explicația numeroaselor paradoxuri din *Enneade*: fericirea nu are structură temporală, dar ea poate crește în

timp (Enn...

1.4). eul supracelest nu este responsabil de ceea ce se petrece în sublunar, ci noi înșine suntem autorii actelor noastre (Enn. \. 1), zeul trebuie imitat pentru a atinge virtutea, dar zeul etern nu are virtute (EnnA. 2). imaginația empirică este pieritoare. dar sufletul individual este nemuritor, grație e\isienței a doua lipuri de imaginații I/— ////. IV \ * I}.

celeste cel puțin în varianta lui exagerată de Siger din Brabant – au fost franciscanii – continuatori ai unei linii auguștitiene și axiccnniene de gândire în toată tradiția gândirii scolastice.

Mișcarea circulară a cerului, imitând-o. pe aceea a intelectului, întemeiază eternitatea lumii ca pe o participare (desfășurată cronologic) la eternitatea Unului. Lumea este eternă. În acest ca/. În trei sensuri ca specie inteligibilă (fiindcă circularitatea care duce la eternitate ține de aspectul inteligibil al cerului), ea materie celestă (care mi mai este eterul aristotelic.

ci focul 1" 2), iar în al treilea rând ca specii inteligibile ale realităților lumii sublunare, care sunt eterne, fiind în relație d, e analogie eu elementele astrelor. Eternitatea lumii pare să fie. pentru Plotin. O „desfășurare a eternității Unului. Lumea este coeternă celui din care a provenit, astfel încât procesiunea are loc *ab aeterno*. Mai mult. circularitatea este intim legată de procesiune. În sensul în care mișcarea circulară eternă a intelectului – în bun spirit hegelian – *moartă către ființa a cevet* în întemeind ființa individuală.

Modelul, extrem de coerent în ansamblul său, a trecut parțial la Sfântului

Augustin. parțial în *corpus-ul* areopagitic. dar mai ales în filosofia arabă.

prin Proclus.

Episodul plotinian a adus în polemica eternității lumii trei teze principale: eternitatea lumii, ca specie și nu în sens individual 10\ este garantată de doctrina impaticipabilității Unului (care generează, aici.

modelul circular), procesiunea este *ab aeterno* și nu în timp. procesiunea are

loc prin intermediari, dintre care cel mai important este intelectul 1” 5. Cerul asigură eternitatea lumii¹⁰⁶:

Note:

„L: Element subtil al cărui sens ascendent indică pentru Plotin apartenența lui la lumea celestă.

locul este etern fiindcă el nu consumă nimic pentru a arde, ci arde de la sine. imaginea acestei naturi ignee va juca un rol important în teologia corpusului areopagitic (Cf. de ex. *Despre numele divini*, II. ȘI.

„Ci, fiu /1.3, 7, 4.

IM Emile Brehier notează (Cf. Plotin. *Enneades*, ed. Belle. s Letire-s –, Paris, 1924. voi. II, p. 7)

lăptul că „eternitatea speciilor. Înțeleasă ca probă a eternității lumii, este o probă special desfășurată de peripateticul Critolaos (Cf. *Philon*. De aeternitate mundi. //), al cărui argument este vizat de Plotin”.

m Problema intelectului ca intermediar este descrisă în *Enneade*, V. 1.6.

„” CI, *Iimeiide* II. I. 2.

Cerul. și toate cele din el sunt eterne în sens individual, iar cele care se găsesc sub sleia lunii – suni eterne> ea specie.

Această situație teoretică ne permite să credem că eternitatea lumii ploiiniene este asigurată de un cer inteligibil conținător al tuturor speciilor sensibile, iposlaziat în maniera sensibilă a corpurilor cerești și. mai precar.

În maniera corpurilor sublunare.

5. *Argumentele Sfântului Augustin*

Este un loc cu adevărat comun faptul că raportul dintre tradiția greacă a coeternității circulare dintre lumea întemeiată și principiul ei și. pe de altă parte, doctrina creștină a creației, este unul de exclusiune „7. Efortul gândirii medievale de integrare a tradiției greco-arabe în gândirea creștină a condus la tensiunile pariziene de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Problemele ridicate țin de distanța dintre conceptele de creație (din nimic) și acela de generare (având la

dispoziție un subiect), dar și de distincția dintre creația *de tempore* și aceea *ab aeterno*. Sfântul Augustin a reprezentat practic primul episod de reținut al polemicii creștine în jurul problemei eternității lumii, dintre cele care au ajuns în mod direct să influențeze sfârșitul secolului al

XIII-lea. El a transmis tradiției una dintre metaforele des vehiculate în contextul anilor 1270 – 1277. pe care Albert cel Mare chiar i-a atribuit-o” *, dar care aparține, se pare. lui Porfir. În tratatul *De regressu anitnaem*: lumea ar putea fi coeternă creatorului ei asemeni urmei din pulbere țăță de pasul care o apasă. De fapt. Sf. Augustin s-a distanțat de ideea că lumea este eternă prin trei argumente principale:

Pentru o Ioane bună prezentare a raporturilor dintre gândirea Părinților Bisericii creștine și neoplatonism, asupra căreia nu insistăm în acest studiu, se poate consulta articolul lui R. Arnou.

Platonisme des Peres, în Vacant – Maginnol. *Diitionnaire de théologie* (cillioliqtte, vol. 12 b.

2348 – 2358.

Note:

Cf. Albert cel Mare. *Stunma Theologica*, II, q.4, a.5.

Cf. Aurelius Augustinus. *Vom Gottesstaat*. vol. I. *Bucii I bis 10*, Dunntiruck-Ausgabe DTV

Klassik. eingeleilel und kommetitierl von K.ni Adresei». p.620.

a) deși percepția timpului este ca o extensiune a sunetului *distensio animi* (cf. *Confesiuni*, XI) – ea nu dă seama de certitudinea unui început sau sfârșit al timpului. Și totuși discursul omului nu poate depăși orizontul timpului fără ca acest discurs să-și piardă sensul (este absurd să ne întrebăm ce făcea Dumnezeu înaintea de a crea lumea¹¹):

Nec paiiar quacsticmes hominwn qui poenali morbo plus sili unt quain capiuni. el du uni: „quid faciebat Deus. antequam faceret coelum el terram?”

...quia noii dicitur „nunquain” ubi non est lempus.

Nici nu voi îndura întrebările oamenilor care, din pricina unei

boli condamnabile, sunt însetați de mai mult decât primesc și spun: „Ce lăsea Dumnezeu înainte de a fi tăcut centl și pământul?” ... nu se spune „niciodată” dacă nu există timp **b)** dacă lumea ar fi eternă, atunci sufletul nu ar mai fi cunoscut niciodată căderea ca moment privilegiat al timpului însuși. În plus. Într-l)

lume eternă, sufletul (care deține o *distensio*, deci este prin esență mai presus de timp) nu poate fi nici fericit (fiindcă ar cunoaște umilințele viitoare), nici nefericit (fiindcă ar cunoaște viitoarele fericiri proprii) ¹:

Si eram aliernasse semper eius mizeriam el bealitudinem dixerint. necesse est dicunt eliam sempei alternaturam; unde illet cos sequelur absurditas. ut etiam cum beata dicitur in hoc ulique non sit beata și futuram sucim mizeriam el turpiludinem praevidel.

Dacă ei ar fi spus însă că Dumnezeu a alternat fericirea și nefericirea

<sufellului> în mod etern, este necesar să spună și că o va alterna întotdeauna. De aici rezultă pentru ei absurditatea că, deși este fericit, <sufletul> nu este fericit, dacă el prevede propria mizerie și nenorocire.

c) distincția dintre creație și început al timpului este „*abia inteligibilă*” ¹¹¹, deoarece tot ceea ce omul poate concepe se rezumă la realități temporale.

Note:

If0 cf *Confesiuni*, XI.30.

1” Cf. *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIA.

1, 2 Of. *Despre cetatea Im Dumnezeu*. XI.4. *ibidem*. Evident, acest „argument” nu este propriu-zis un argument, și el. i lbst deallminleri respins, în tratatul său. de Și Toma de Aquíno

Acestor poziții li se adaugă un lip de ezitare a Sfântului Augustin semnificativ pentru desprinderea lui de neoplatonism: el spune. În finalul fragmentului u **n** *Confesiuni*. XI. W. că „nici im timp sau vreo creatură nu în este coeternă ție, chior dacă că este ceva deasupra timpului”. Am putea oare presupune că aceste din urmă „*creaturi*” nu pot și altele decât cele care stau ca reper pentru măsurarea timpului

însuși, anume mișcările celeste.

Implicit. Sfântul Augustin recunoaște poziția prinlegiaui a mediatorului, fie el angelic sau numai pur și simplu celest". Regimul cerului este unul dublu: pe de o parte, cerul sensibil, ca măsură necesară a timpului, este respins 14, dar pe de altă parte, el are și o natură rațională, care este „*cerul cerului*” 11, și aparține mai degrabă lui Dumnezeu decât omului, deși are un regim creat. În plus. el însuși gândește creația din nimic încercând să integreze doctrinei creștine ideea generării ca actualizare a materiei în formă: „*Dumnezeu a Jactat la început cerul și pământul, potrivit cu o anumită putere a materiei de a primi forma care, ca să spun astfel, urma să fie formată potrivit cu Cuvântul lui, și care preceda formarea sa proprie nu după timp, ci după origine*”.

În ciuda acestor aparente ezitări. Sfântul Augustin se dovedește magistral și inovator într-un sens absolut într-un text surprinzător din

Confesiuni. XIII. 15. În care el *substituie pur și simplu cerul prin conceptul sufletului* Rezultatul gestului este remarcabil din perspectiva istoriei ideilor.

Note:

„T na dintre luările de poziție semnificative ale veacului al VII-lea. Ioan Damaschinul. cel care va scrie *De fi de ortliodoxa*, model pentru *Sentințele* lui Petru Lombardul și pentru viitoarele *Smmcie* teologice, va încerca să asimileze tradiției creștine problema cerului, admițând distincția dintre lumea sublunară și cea celestă, dar subminând-o prin susținerea faptului că lumea celestă este supusă coruperii, precum și lăptul că ea este inteligibilă sau inteligentă în mai mare grad decât restul creaturii. Din *ontologicii*, distincția rămâne în parte *ungehlogică*. (în sens în care cerul rămâne totuși *locus angeloiiim*). dar mai ales cosmologică

(Cf. *De mie ortliodoxa*. 1.6. sau în *Inducere românească în Dogmaticii*, 1, 6. editura Scripta.

București, 1993, p. 51. traducere de pl. D.becioru).

IM Cf. *Confesiuni*. XI. 23. În care este citat un fragment din *Iosua*. 10.12. unde planetele își opresc cursul, pentru ca ele să nu aducă

noapica peste bătlia lui Iosua

115 El. *Confesiuni*, XII, 2, y, etc.

„Cf. Sancti Augustini de *Genesi aci Liberam*. V. 5, 16, în *Patrologui latinei*, vol. 34. coli.

126: „În pricipio fetii Deus caelum el terram, secundam materiae tjitaindam, ut ita cliccnn.

[ormabilitatem quae consequenter vei ho eius formânda fueral, praecedens formationem suam non tempore sed origine”. În plus. Sfântul Augustin anunță deja. În finalul unui fragment din

Despre (etatea lui Dumnezeu. XI. 4. O tensiune fundamentală în disputa eternității lumii: pe de jiairc oMstciil. i unui început presupus i! timpului pe tic alia. imulubilitaão i cinici de inc fiindcă ci anunță destinul unui e\ mediu târziu. În care Étienne Templier substituie cerul inteligibil și îl înlocuiește. În parte și tacit, cu conceptul subiectivității și al persoanei. Să surprindem mai întâi structura simbolică a textului augustinian citat:

...Căci cerni se va strânge cu un sul de carie (Isaia, 34, 4). el care acum se întinde ca o piele deasupra noastră. Căci Scriptura ta Dumnezeiască este de un prestigiu mai înalt acum când muritorii aceia, prin care tu ne-ai dăruit-o nouă, au suferit deja această moarte. Și tu știr o Doamne, tu știi, în ce fel i-ai îmbrăcat pe oameni aceia în piei când, din cauza păcatului, deveniseră muritori. Din cauza aceasta ai întins ca pe o piele firmamentul Cărții tale. (...) Căci atunci când ei trăiau aici, cerul nu era întins deasupra lor într-un chip atât de mare” (trad. Gh. I. Șerban).

Textul pune față în față două „ceruri” ale omului: cerul grec (spațiu semnificant al destinului, sul de piele în care tot ce este. a fost și va fi stă scris) și cerul Scripturii (spațiu al comunicării sufletului hermeneut cu

Dumnezeu, intermediat doar de text). Genialitatea fragmentului constă. În fond, într-o interpretare încrucișată: mai întâi cerni grec primește valoarea

...pielii” ca spațiu al scrisului din partea Scripturii (invocarea protestului

Isaia). iar Scriptura primește din partea cerului „grec” valoarea de intermediar. În al doilea rând. această simbolizare încrucișată mizează pe un joc de cuvinte: căderea din paradis este însoțită de gestul original al vestimentației, care este simultan un intermediar și o piele (care, prin jocul echivocului poetic, devine din semnificant semnificat). Dar. În mod esențial, vestimentația este mai ales semnul căderii și al păcatului. Acest ultim atribut este atât de tentant pentru strălucitul retor latin. Încât el se decide să îl extrapoleze și asupra primului termen al comparației, adică asupra „cerului grec”. Evenimentul este destinat în istoria gândirii, deoarece acum tradiția cosmologică greacă este interpretată drept semn al căderii, iar soluția este dată prin înlocuirea cerului-sul de carte cu sufletul care studiază Scriptura.

Să mai remarcă și faptul că grație unei asemenea răsturnări hermeneutice spectaculoase, putem înțelege de ce raportul dintre timp și suflet din Cartea a XI-a a *Confesiunilor* este replica augustiniană la cerul coetern timpului din

Timaios-ul lui Platon: sufletul substituie și preia funcțiile cerului anticilor păgâni, deoarece sufletul nu admite nicio intermediere ontologică între el și

Dumnezeu Exact aceleași teze. În fond într-un limbaj diferit, au fost apărute de franciscani și de episcopul Icnipici contra dominicanilor și a axerroiștilor în conflictul anilor 1270 – 1277

6. Interpretarea lui Ioan Filopon și trecerea spre filosoful arabă

În secolul al VI-lea. În jurul fatidicului an? 2). șeful școlii de filosofic din Alexandria este Ioan Filopon, celebru comentator al lui Aristotel”.

autor al unui comentariu la *Caneaua Genezei* în care pune problema eternității lumii în termenii unei alianțe între paradigma peripatetică și cea iudeo-creștină. Astfel, el supune textul *Genezei* unei grile peripatetice, speculând asupra distincției dintre creația cerurilor și a pământului, pentru a arăta că cerul nu este supus regimului sublunar al generării și comperii:

Dumnezeu nu spusese. Într-adevăr, lumii celeste... *Creșteți și vă*

înmulțiți și umpleți pământur, cu, ceea ce înseamnă că lumea creată are un aspect căreia îi lipsește principiul autodistinctiv. și acest aspect este cerul.

Iar dacă mai admitem că acesta conține speciile inteligibile ale lucrurilor și el aduce toate lucrurile în act. așa cum a făcut ceva mai târziu o parte din gândirea arabă, și pe urmele ci Siger din Brabant. atunci admitem că studiul care are ca obiect această lume nu va ajunge la concluzia că există niște limite ale timpului, ci acest lucru va trebui admis prin credință, așa cum a făcut mai târziu Boetius din Dacia. Desigur. Filopon încă nu spune toate aceste lucruri în *Comentariul* său care. de altfel, nici nu a fost cunoscut în secolul al XIII-lea". Dar este evident că paradigma pregătită de Filopon.

Împreună cu celebrele sale formule paradoxale¹ evoluează spre aceste concluzii:

Note:

„El. Kiiemie (itison. *Filosoful în Evul Mediu.* ed. Huinaiti UIK. București. 1995. p. X2-XV

„Vi. *Geneza*, 1, 28.

„El a fost cunoscut mai ales printr-un comentariu la *Despre suflet* a lui Aristotel. tradus

(Guillaume de Moerbeke. În anul 12CX. fragmentar, însă Moerbeke tradusese întreg *Comentariul* la (ai tea a III-a, esențial disputei în jurul unității intelectului (El. L tirani, *op. cu.p.* 41).

„” Cf. Luca Bianchi. *op. cit.*, p. 142 sqq. Ioan filopon este autorul unor paradoxuri cu care sprijină ideea linitudinii temporale, care vor trece în evul mediu latin prin disputele dintre

Algazel și Averroes și voi fi reluate de St... Bonaventura (Cf. *hijiv* (j 10): faptul că infinitul ou poate fi traversatul, faptul că infinitului trecut nu i se poate adăuga nicio clipă în plus. faptul că ideea revoluțiilor infinite ale corpurilor celeste este absurdă, fiindcă mereu va exista o proporție

I iulie ele ori două nunieiv mlâniie mm – pol lapon. i h. j!

Din acest moment, disputa din spațiul neoplatonismului trece în bună parte în mediul arab. Unitatea istoriei filosofiei antice și

medievale, cel puțin în această polemică, este ușor de susținut, iar mitul „secolelor obscure” ale istorici filosofici își poate vădi falsitatea. Drumul regal al disputei analizate aici trece, de fapt, prin câteva orașe: Atena. Roma. Alexandria, apoi Bagdad. Toledo și Siracuza. pentru ca în fine. aceeași tradiție să se oprească la Universitatea din Paris penim a provoca criza importanta a anilor 1270 – 1277. În mediul arab problema eternității lumii a fost intim legată de problematica cerului, a analogiei dintre cer și suflet și a dublului aspect al cerului, inteligibil și totodată inteligent.

7. Cerul arab

Universul lui Alkindi, cel dintâi filosof al arabilor, în secolul al IX-lea:

este unul de inspirație peripatetică și neoplatonică¹ 1. În această paradigmă de gândire. Alkindi încearcă să demonstreze faptul că lumea este creată¹²².

Efortul lui speculativ poate uimi pentru felul în care reușește să arate, la nivelul sugestiei, faptul că o paradigmă cum este aceea peripatetică și neoplatonică poate furniza argumente pentru o finitudine a lumii. După ce în lucrarea *Despre filosofia primă* formulase deja paradoxuri ale infinitului asemănătoare cu cele ale lui Filopon (care vor fi. de altfel, reluate de

Algazel). În *Cartea introductivă în arta demonstrației logice*, Alkindi prezintă un model al lumii a cărei finitudine ține de libera voință a creatorului ei. Astfel, cerul nu cunoaște niciodată un principiu intern de autodistincție și este o realitate intermediară între lume și Dumnezeu, fiind mai degrabă o desfășurare și o imagine a voinței divine. Mișcarea lui circulară conferă lumii o lipsă de stabilitate într-o dispoziție unică. Însă evenimentele lumii sublunare a individualelor sunt guvernate de lumea celestă a speciilor și de lumea elementelor generatoare aflate sub cercul lunii. Dar, ceea ce este foarte important în fragmentul lui Alkindi, mișcarea

Note:

1: 1 Pentru Alkindi. Cf. În limba română E. Gilson. *op. cit...* p 321. Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*. Editura Enciclopedică, București.

1994, pp. 87 – 108.

„Argumentele lui Alkindi sunt prezentate pe larg în lucrarea *Despre filosofici primă*, care nu a fost tradusă în limba latină, iar acesta este motivul pentru care ele interesează în mai mică măsură studiul de față. Întrucât lucrarea nu a ajuns să influențeze direct disputele secolului al

XIII-lea (pentru această lucrare. Cf Remus Rus. op. cit., pp. 94 – 97).

circulară a cerului nu ține de esența acestei lumi. ci de „proiectul” divin:

pentru Dumnezeu, istoria lumii este în mod esențial *clipă*, ca diferență între un început și un sfârșit, considerate împreună. Iar una dintre cele mai nelămurite fraze din fragmentul pomenii estt: „*prin minare înrnea, mi este stabilă în privința identității și nu este eternă decât prin forma care o constituie*”. Alunei. Într-un sens. lumea este eternă, adică ține de eternitatea lui Dumnezeu prin forma sa. dai. În ah sens. această „formă”, lotuși pare un intermediar între Dumnezeu și lume.

Mișcarea cerului ține în ființă lumea, dar în același timp. el este și creat (în sens sensibil, căci planetele își pol opri cursul în „*ziua mării judecăți*”) dar și increat (în sens inteligibil, „*prin forma care o constituie*”).

Această soluție se împlinește în descrierea pe care o face Alkindi apocalipsei:

ziua mării judecăți” are loc în funcție de același cer. al cănii conținut de posibilități realizabile în lumea sublunară trebuie să se împlinească. Prin urmare (și credem că în această frază stă geniul interpretării lui Alkindi)

principiul plenitudinii¹²³ este intim legat de finitudinea lumii:

Scias etiam quod conservator muticii in hac forma est velocitas motus caeli cicumduntis. Motor vero caeli alius est a coela, Quies quoque motus caeli nou erit uisi ictu oculi. sicut scriptiun est:

quod clies indicii erit in ictu oculi, vei și minus potest clici. Scias autein quod și caelutn cessaret revolui. cessarent planetaie a suo cursu.

el signa cessarent ah oriendo et occidendo. el desirueretur forma mundi et eius evistentia el fierel dies indicii inagna. Ho< autem sine dubio esse dehet. Quidquid eram est possihile. vi posilum fueril leiupus finitum. necesse est ut exeat ad effeclum.

Să știi însă că ceea ce păstrează în ființă lumea în această formă este viteza mișcării cerești circulare. Însă motorul cerului este diferit de cer. Așadar, mișcarea cerului nu va afla repaus decât în clipă, precum a fost sens: cu ziua judecării va și în clipă, sau dacă se poate spune mai puțin. Să știi însă că dacă cerul și-ar înceta mișcarea de revoluție, planetele ar înceta din cursul lor. stelele ar înceta să răsară și să apună. Iar forma și existența lumii ar fi distrusă și s-ar face ziua mani judecări. Acest lucru trebuie să se întâmple, fără îndoială. Căci. dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească.

Înțeleg prin principiul plenitudinii enunțul conform căruia tot ceea ce este posibil conceptual este necesar să devină realitate. Cf. A. Lovejoy, *op. cit...* p. 47.

! Mkimli. *Ijhei introdiitlorius oue*

...mie tļcmotr

Enunțul „principiului plenitudinii” este apocaliptic într-un sens aproape atemporal, iar potența cerului nu este autodestructibilă. deoarece ea nu consumă niciodată propria posibilitate de mișcare, deși în fiecare clipă își actualizează întreaga potență de mișcare. S-ar putea spune că această lume are un început și un sfârșit în fiecare clipă. În felul în care fiecare clipă este o actualizare a posibilităților pe care „cerul” lui Alkindi le pune a dispoziție.

*

Disputele lumii arabe în jurul eternității lumii stau, de la începutul lor.

sub semnul unor grupări mai apropiate sau mai îndepărtate de ortodoxia

Islamului: gruparea filosofilor *Loquentes* (cei care susțineau dialogul ca formă primă a filosofării – *Mutakallirun*, adepți ai „cuvântului” – kalamși care doreau o conciliere între rațiune și

credință), apoi cei care erau adepți ai filosofiei peripatetice și neoplatonice (*falsifa1*) oarecum independent de dogma islamică, precum și o reacție teologică împotriva influențelor grecești

— Secta ashriților¹²⁶. Alain de Libera observă faptul că grupările gândirii arabe sunt reluate de polemicile universitare pariziene prin creștinii franciscani, dominicani și averroïști latini¹². Se poate vedea în acest fel cum occidentul latin de după Alain de Lille (*primul care citează, spre finalul secolului al XII-lea, Liber de causis*) este în profunzime marcat de moștenirea arabă, care îi dirijează în mod esențial problemele proprii filosofiei.

Totuși, lucrarea lui Algazel *Respingerea filosofilor* nu a fost tradusă în latină în secolul disputelor universitare, iar lucrarea lui Averroes

Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofiei (celebra *Tahafut al tahafut*) a fost tradusă în latină mai târziu, deși argumentele formulate au circulat în secolul al XIII-lea. fiind citate, probabil, prin intermediul altor texte traduse. Averroes a fost cunoscut prin comentariile sale la textele aristotelice de bază privind eternitatea lumii, pe când Algazel a fost citat indirect – Textele lui Avicenna au fost cunoscute direct. În sensul în care

Metafizica a fost amplu citată. Între alții, mai cu seamă de magistrul secular

Henri din Gând. Pentru A\iceii lui> care reia cea mai mare parte a argumentelor aristotelice, lumea este eternă grație mișcării celeste circulare provocate de suflet și nu de inteligență, datorită faptului că generarea și coruperea au loc doar la nivelul sublunar, astfel încât materia cuprinsă în spațiul tridimensional (*ttu Helia signala*) este eternă, precum și grație principiului *ex ni hi lo nilul Iii*. prin care privația nu dă naștere la nimic¹³, prin urmare ideea unei creații din nimic nu poate fi susținută.

Problema pusă de Avicenna și de Alkindi. ca și de Sf. Augustin și de

Aristotel, este problema *începutului*, care nu poate fi niciodată dat ca atare și nici gândit în lipsa unei *medieri*. Începutul nu poate fi

gândit decât ca tăind ceva realizat, ca o diferență dintre „primul” și al „doilea” moment. Mediarea realizată în paradigma arabă nu este mai ales inteligibilă, cum era la

Aristotel. ci ea devine în acest caz mai ales inteligentă. Este necesară aici o legătură cu angelologia lui Avicenna. În sensul în care mediatorul dintre

Dumnezeu și lume este inteligibil, dar mai ales inteligent, adică o realitate mai întâi însuflețită și în al doilea rând având inteligență, adică invers decât propusese Plotin atunci când susținea preeminența inteligenței față de suflet în raport cu Unul. Avicenna spune aceasta într-un fragment din *Metafizica*. IX. 1:

Motus qui nou habet initium în tempore el quod nou est ei initium nisi ex parte creatoris el quod hic est motus caeleslis: oportet autem quod causa propinqua primi motus să anima, nou inlellifientia. el quod caelitm est animal ohoediens De-o.

Mișcarea care nu are un început decât din partea creatorului este mișcarea celestă. Rezultă prin urmare că cea mai apropiată cauză de mișcarea primă este sufletul și nu inteligența, și cerul este un viețuitor care ascultă de

Dumnezeu.

Cu excepția, între alte lucrări, a *Metafizicii* sale. amplu citată de Sfântul Toma de Viuino în

(ratatul *Despre unitatea intelectului contra averroîșului*, § 117.

Note:

9 Cf. *Metafizica*. IX. I. în DAM. p. 68 – 69. dar el. și Albertus Magnus. *De causis el placeasn universitatis*, I. 4, 7. ed. Fauser, 1993, pp 52 – 55: Cap. 7 *De quaestione, ut rum caeliin iinvelur ah anima vei a natura vei ab intelugenția*, în care opoziția dintre Avicenna și Averroes este regândită prin conținutul primei și a ultimei variante din *quaestio* propusă.

I. o, *Despre cer și lume*. IV. în DAM. p. 68 – 69. dar și pasajul-sursă din Aristotel. *Fizica*. 192 a

Ca o explicație a inversiunii realizate de Avicenna față de doctrina clasică a intelectului anterior sufletului în ierarhia plotiniană.

Henri Corbin precizează chiar faptul că are loc „*odată cu Avicenna, identificarea inteligențelor de origine neoplatoniciană cu entitățile angelice de origine iudeo-gnostică*” li-l. Lumea, ca desfășurare a eternității divine, ajunge să primească atributul eternității oarecum analogic față de Dumnezeu. conform distincției avicenniene între un lucru etern în sens absolut *după timp* și un lucru etern absolut *după esență*. (Așa cum vom vedea, distincția a stat la baza independenței stabilite de Sfântul Toma. În tratatul său *Despre eternitatea lumii*, între faptul de a fi creat și acela de a avea un început al timpului). Această concepție asupra eternității lumii este în corespondență cu ideea avicenniană a unei creații permanente în care divinitatea conferă creaturii sale în chip etern forme esențiale a căror existență este pur contingentă, ea fiind mai degrabă un „*dăător de forme – dator formarăm*”, decât un Dumnezeu creator în sens creștin. Practic, tema circularității eterne a cerului a transformat doctrina creației lumii (creștină și musulmană totodată) într-o formă mai mult sau mai puțin clară a emanatismului plotinian. Totuși, această teorie a esențelor și a existenței accidentale a avut o influență directă asupra Sfântului Bonaventura. a lui Henri din Gând. și a altora¹³².

Averroes a adus cu sine o interpretare care sintetizează paradigma aristotelică și neoplatonică, punând în discuție problema intermediarului între lume și Dumnezeu în chipul intelectului unic pentru toți oamenii. În dialogul său *imaginare!* Algazel din *Destructiōdestructiōniimphilosophiae*

Algazelis întâlnim puncte de vedere pe care teologia scolastică Le-a dezvoltat pe planuri diferite. Unul dintre cele mai importante argumente pare a fi

Note:

„Cf. Henri Corbin, *Paradoxul monoteismului*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 151, trad. Janina Ianoși. totuși, un fapt rămâne în neconcordanță eu fragmentul avicennian din

Metafizica; Henri Corbin (op. cit. p. 150) expune triada procesiunii avicenniene în ordinea inteligență – esență – suflet, iar fragmentul nostru ar corespunde cu o triadă de tip: suflet – esență

— Inteligență.

2 Cf. B. Gilson. op. cit., p. 403 – 432. despre alianța realizați de franciscani între augustinism și aviceutism.

ultimul, cel legal – în chip paradoxul tocmai de existența intelectului unic pentru toți oamenii

Mai întâi. Algazel. apărător al tradițiilor islamice în fața influenței grecești (lucru pe care. așa cum notează Elicnnc Gilson¹. lumea latină nu îi știa. circizându-l și pe el un discipol al avicennismului) consideră că

Dumnezeu putea să creeze lumea la un anume moment fără ca mai înainte să o fi creat, deoarece era posibil ca în Dumnezeu să fi apărut un determinant al voinței inexistent până atunci. Pentru Averroes. acest lucru este fals. nu numai pentru că nu poate fi vorba (așa cum spusese deja Siluitul Auguslin)

de un timp anterior creației, ci pentru că discursul nostru uman este inadecvat realității divine. Metoda¹³⁴ pe care o practică aici Averroes este aceea a „*respingerii*” – *destructio* (în latină) *lahutful* (în arabă), prin care raționamentelor adversarului le este subminată posibilitatea însăși: este adevărat că dacă am concepe relația dintre Dumnezeu și oameni, ea devine una între agent și pacient. dar niciodată nu putem fi siguri că aducerea în ființă a lumii ține de un motiv fie voluntar, fie necesar, rară ca un al treilea caz să fie posibil. Ceea ce distruge orice argumentare privind finitudinea temporală a lumii.

În al doilea rând. Algazel obiectează dezvoltând un paradox al infinitului, după Ioan Filopon: dacă putem cunoaște raportul constant dintre mișcările a doua planete, alunei mișcările lor nu pot fi infinite fiindcă raportul dintre numărul de revoluții al celor două planete s-ar afla într-o proporție inversă față de raportul dintre perioadele de revoluție ale lor. și apoi. două numere infinite nu pot constitui o proporție. Averroes răspunde la

Note:

„Cf. li. Gilson, op. cit., p. 330.

1, 1 Conceptul de *respingere* (lat. *destructio*. arabă *lahaful*)

tiadusă în engleză ca *imalicreme*. În

Averroes, *The iucolierence of Ilie iucolierence*. trunslated Irmn the Arabic wiili mtioduction and notes by Simon van den Bergli. Oxford. 1954). reprezintă o metodă filosofică lansată de

Algazel în spațiul filosofiei arabe care va fi ulterior preluată de Duns Sootus. Între latini: ea este explicată de Olivier Houlnois astfel: în cazul unui silogism (de exp. tic majora: *Dumnezeu nu poate fi definit, și minora lot ceea ce are un gen poate fi definii*), putem proceda în manieră constructivă rostind concluzia *Dumnezeu nu este un gen*. sau dimpotrivă. Într-o manieră a lui *destructio*, arătând că un lucru se poate defini, pentru știința noastră, prin gen și prin diferență specifică, dar dacă pentru o știință divină definirea mai are și alte procedee, lucru pe care noi nu îl putem cunoaște, atunci nici minora nici majora nu mai pol și rostite, (cf. lean Duns Scot, *Sur la conniissance de Dieu el l'unhocite de l'elant*. introduction Iraduction et conimentaire par

(IliM.i Uouln. Mi-l I.I. iris. IOXS. iv \ = - i.

acest argument deosebind – așa cum altă dată o făcuse Aristotel” – între un infinit aciuai. În care argumentul lui Alga/el ar fi fost valid, și un infinit potențial. În care proporția rămâne constantă, oricâte revoluții s-ar produce¹”.

În al treilea rând. Averrocs mai citea/ă o obiecție posibilă, reluată după aceeași sursă: infinitului nu i se poate adăuga nimic Totuși. În ea/ul unui infimi potențial, cauza primă – act pur – însoțește fiecare moment al actualizărilor contingente, astfel încât nimic nu împiedică existența unui infinit temporal potențial. (De altfel, obiecțiile asupra problemei infinitului au fost reluate de Sfântul Bonaventura în comentariul său la *Cartea semințelor* a lui Petru Lombardul 1).

În ultimul rând. cel mai important argument al filosofului arab este faptul că existența unui unic intelect pentru toți oamenii asigură eternitatea lumii. Algazel contraargumentează arătând prezența conștiinței de sine precum și faptul că dacă ar exista un asemenea intelect, atunci toți am ști aceleași lucruri simultan. Averroes îl respinge și de această dată. fără să-i răspundă direct la argumente: dacă intelectul nu ar fi unul. atunci nu am putea obține un principiu de

individuare al oamenilor, ci suflul-specie a omului s-ar divide și am ajunge la un „*suflet al sufletului*” (reformulând de fapt. așa cum ne vom strădui să arătăm în capitolul următor, argumentul platonician al celei de-a treia realități) De această dată. dimensiunea era foarte adâncă și tema angajată depășea dimensiunea unei simple polemici, conducând la o criză în interiorul paradigmei de gândire greco-arabe care viza întemeierea subiectului cunoscător și legătura acestei letne cu analogia dintre cer și sufl.

La aceste modele filosofice diferite, (dar convergente în ceea ce privește tratarea tezei eternității lumii din perspectiva unui emanatism neoplatonician) trebuie adăugat, prin excelență, capitolul 11 al tratatului

Liber de causis. care certifica oarecum această interpretare emanatistă: în formularea acestui tratat, sufletul reprezintă ipostaza caică a viață cerului.

Note:

„Ei. Aristotel, *Fizica*, III, 5; sau *Metafizica*, X, 10, 1066 b 11 stj.

CT. expunerea largă a argumentului în Hierre Duhem. *Mediaeval Cosmology*, Ed. The

1 university of Chicago Press. I) S5. (rad. by Roger Ariew, p. 10. nota 9.

Cl. m. p. r. I. I.

care este cauză a timpului și care există în *horizonte aeternitatis*”, conferind astfel eternitate întregii lumi. dar și unitate tuturor sufletelor vii și.

Implicit, intelectelor umane.

Vom părăsi paradigma arabă, după această schiță a câtorva probleme moștenite de Evul mediu latin. Înainte de a trece direct către polemica secolului al XIII-lea. trebuie să precizăm, după ce am prezentat constituirea istorică a paradigmei greco-arabe. la ce legătură între teza unității intelectului și a eternității lumii (analizată din perspectiva doctrinei eternității lumii, dar lăsând reciproca relației pentru penultima parte a cercetării noastre) ajunge acest model greco-arab de gândire în momentul trecerii sale în cultura latină. Vom

înțelege în acest fel reacția justificată a teologilor parizieni în fața unui model al lumii complet străin – cel puțin în formularea sa radicală – de creștinism.

Cu această tensiune, filosofia greco-arabă intră în mediul latin. Modul de gândire pe care am încercat să-l conturăm mai sus, cu toate incoerențele lui, cu toate ezitățile, echivocitățile și inconsecvențele, a condus la câteva întrebări pe care scolastica le moștenește: Ce raport este între suflet și cer?

Ce înseamnă faptul că între temporalitate și eternitate există o legătură mediatoare? Ce legătură există între cerul inteligibil și lumea sublunară?

Este medierea celestă un mediu opac sau transparent între Dumnezeu și lume? Evident, reacțiile vor fi extrem de diverse, de la respingerea îngrozită¹³⁹ a tezelor arabe la acceptarea lor entuziastă. Am împărțit, după

Note:

„* Cf. *Liber de causis*, ed. citată, prop. 22.

Sf. Bonaventura a replicat în termeni duri la adresa tezelor greco arabe, accentuând pe coerența lor doctrinară: „*Sxistă trei erori în științe, care distrug Sfânta Scriptură și credința creștină și întreaga înțelepciune; una dintre ele este împotriva cauzei de a Fi. alta contra rațiunii înțelegerii, iar cea de-a treia contra ordinii vieții. Eroarea împotriva cauzei de a fi privește eternitatea lumii, adică a considera că lumea este eternă. Eroarea împotriva rațiunii înțelegerii se referă la necesitatea fatală, ca, de exemplu, a considera că toate lucrurile se întâmplă dintr-o necesitate fatală. Cea de-a treia se referă la intelectul uman. ca, de pildă, a considera că există un singur intelect în toți oamenii. Aceste erori sunt anunțate în Apocalipsă în numărul numelui fiarei. Acolo \e spune că ea a avut un nume al cărui număr era șase sui:*

F. van Sleenberghen¹⁴⁰, în trei grupe principale, așa cum am anunțat deja, taberele în dispută: de-o parte franciscanii și câțiva magiștri în teologie, între care Henri de Gând, apoi, dominicanii, apoi averroismul lui Siger. Dar, față de opinia lui Steenberghen, am operat trei modificări, așa cum se poate vedea în harta de pe pagina alăturată:

1. Mai întâi, am încercat o genealogie a ideilor care pleacă de la Platon și Aristotel și duce mult mai departe din punct de vedere istoric separația

„Taberelor” de la 1277. Se poate astfel vedea cum descendența plotiniană are o influență dublă, asupra filosofiei arabe și asupra lui Avicebron, apoi cum din „ramura”. arabă se desprinde analiza lui Maimonide, independentă de averroismul latin. Se poate, în plus vedea cum teoria esențelor, de origine avicenniană, are influențe asupra tuturor „taberelor”.

2. În al doilea rând, l-am așezat pe filosoful olandez Boetius din Dacia, cel care reprezintă pentru noi cel mai important document al fructificării latine a paradigmei medierii, în rând cu Maimonide, Albert și Sf. Toma, acolo unde doctrina sa îl recomandă: criticismul său, teoria paradigmatelor științifice, raportul dintre știință și credință, îl detașează de averroști, deși idealul său intelectual îl pune în fruntea averroismului latin.

Note:

șaiseci și șase. care este un număr ciclic. Cei ce susțin prima teză se sprijină pe circularitatea mișcării și a timpului, cei ce susțin a doua teză. se sprijină pe mișcarea stelelor, iar cei din ultimul caz pe existența unei inteligențe unice, spunând că ea intră și iese din corp. Toate acestea sunt false. Cea dintâi eroare se respinge prin ceea ce scrie în Vechiul Testament: Im început. Dumnezeu a creat cerurile și pământul (De septem donis spiritus sandi, collatio VIII.

16 – în ediția Quarrachi, textul apare în voi. V la p. 497).

11 „Care sunt forțele în act” La extrema stângă. În sânul Facultății de Arte. partida turbulentă și dinamică a aristotelismului radical, sub conducerea lui Siger din Brabant și a lui Boetius din

Dacia. La extrema dreaptă, facultatea de teologie cvasi-completă. seculari și franciscani; aș numi această a doua grupă, partidul teologilor conservatori. În centru, la mijloc între cele două grupe extreme. Toma din Aquino. În principiu singur, dar înconjurat de un cerc de discipoli”. (F van Steenberghen, *Uiphiosophie au XIII-eme siècle*, 1966, p. 383)

Explicația lui

Steenberghen poate fi modificată prin câteva mărunte observații: Sf. Toma nu este chiar

„Singular”, alături de el fiind Albert cel Mare, apoi un întreg val de simpatie din partea studenților facultății de arte (cf. „Jacques le Goff, *Intellectualii în Evul Mediu*. ed. Meridiane, 1994, p. 130), apoi poziția doctrinară oarecum independentă și destul de apropiată tomismului a lui Boetius din Dacia, cu toate că așa cum vom vedea, pentru Boetius din Dacia, teologia nici măcar nu este știință

Ftition

Filon Evreul

Aristotel

J

Prado.

Rtapon (Ioanne» Grammaticus)

Liber de Causis

Avicenna

Alktridi Averroes iverroismul latin j-T

liger din Brabant

Sf. Toma din Aquino

Aegidius din Roma (*iamt*»)

Guillaume d’Auvergne

Sf. Boetius

Henri din Gând

Étienne Tournier

(1270 – 1277)

(contra)

Opoteza., cu ceri (patern criticistă)

3. În al treilea rând. am denumit cele trei ipoteze după modelul paradigmatic propus: celei franciscane, care încearcă să se elibereze de problema medierii, i-am dat numele de „*ipoteză fără cer*”. Modelului propus de Siger din Brabant i-am dat numele de „*ipoteză cu cer*”, aceasta reprezentând practic împlinirea ultimă și. În bună parte, vulgarizată, a modelului greco-arab. Ipoteza inițiată de Maimonide am numit-o „*ipoteză criticistă*”, fiindcă ea gândește raportul dintre

Dumnezeu și lume ca pe unul indiferent față de răspunsul la întrebarea „Este lumea eternă?”, considerând că este necesară o examinare a posibilităților de a demonstra cu capacități umane eternitatea lumii. Să luăm pe rând cele trei ramuri ale disputei.

8. Modelul lui Siger din Brabant

Acest model poate fi studiat ca o deplină cristalizare a paradigmei descrise mai sus. Siger este un autor al cărui scris este foarte adesea ambiguu și conține o mulțime de capcane intenționate, adresate probabil cenzorilor săi. Tratatul *Despre eternitatea lumii* a fost scris aproximativ în anul 1272, dar sigur după 1 aprilie 1272, când un nou val de cenzură interzisesese susținerea tezelor averroiste în Universitate¹⁴¹. Tratatul lui a înfățișat o lume care este eternă prin eternitatea speciilor inteligibile, iar eternitatea lumii privește mai cu seamă eternitatea speciei umane. (Acest mod de a pune problema eternității lumii o înrudește, evident, cu unitatea intelectului). Circularitatea este preluată totuși într-un sens comun, folosind un model al lumii de tip stoic, preluat *sans le savoir*, probabil, dintr-un tratat al lui Nemesius Emesenus, confundat încă pe vremea aceea cu Grigore din

Nyssa¹⁴²: mișcarea planetelor dirijează cursul evenimentelor sublunare.

Note:

141 Cf. Bernardo Bazân, *Introduction*, în Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. Louvain-Paris, 1972, p. 78.

Ipoteza pe care o lansăm aici este că modelul circularității lumii atribuit stoicilor de către

Nemesius Emesenus (Cf. *Patrologia greacă*, vol. 40). care figurează dealtfel în ediția baronului

Ioannes von Arnim (Cf. SVF, vol. II, fragm. 625) și care a circulat și în Evul Mediu, fiind citat în 1270 de Sfântul Toma din Aquino frecvent în *Despre unitatea intelectului*, a putut fi consultată de Siger din Brabant, întrucât pasajele sunt extrem de asemănătoare, iar Étienne

Templier, la propoziția nr. 6. condamnă exact această idee, fiind o dovadă destul de largă a circulației ei... *Stoicii spun că lucrurile trecătoare se refac în aceeași întruchipare după lungime și întindere: ele se găseau fiecare înăuntrul principiului și de când să constituit cea refacerea aceluiași poziții ale astrelor aduce cu sine aceleași evenimente sublunare. Avem în acest caz de-a tăce cu o confuzie între cerul inteligibil / mediator și mișcarea cerului sensibil. Împotriva căreia deja Platon avertizase. În formularea lui Siger. circularitatea cerului se identifică cu o coordonare a individualelor sublunare prin speciile lor celeste:*

Eadein specie quae fuerunt circulanter revertuntur. et opiniones. et leges. et religiones, et alia. ut ceteris inferiora ex circulatione superiorum. quamvis circulationis quorundam propter antiquitatem non maneat memoria.

Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera.

Cele care fuseseră în aceeași specie revin în mod circular, ca și opiniile și legile și religiile și celelalte, în așa fel încât cel de mai jos să circule grație circulației celor de sus, chiar dacă memoria circulației unora nu se păstrează din pricina vechimii. Noi spunem însă acestea reluând opinia

Filosofului, dar nu susținând-o ca adevărată.

Bineînțeles că ultima frază trebuie citită cu suspiciune: în tratatul său.

Siger arată (în capitolul IV al tratatului său) că teza anteriorității actului față de potență după timp ar fi de nesusținut dacă el nu s-ar raporta la un univers în care circularitatea cerului aduce în act lumea sublunară, teză de altminteri corectă din punct de vedere aristotelic, așa cum ne-am străduit să argumentăm și noi mai sus. Aceasta înseamnă că distanța luată față de opinia Filosofului este retorică și se adresează cenzorilor săi.

Dar dincolo de acest fapt, magistrul Siger își construiește teza cu o ambiție pe măsura tradiției din care se revendică: după ce demonstrează faptul că lucrurile generate în lumea sublunară reiau

într-o reproducere

Note:

dintâi lume, incendiul și pieirea ființelor se împlinește la intervale fixe de timp, iar ele se vor reface, de la început. În aceeași lume. De vreme ce astrele se mișcă iarăși la fel. fiecare lucru care se ivește în cel dintâi interval se va produce din nou. (°aci vor fi iarăși Socrate și l'laton și fiecare dintre oameni. împreună cu aceiași prieteni și aceiași cetățeni: tot aceiași vor fi cei ce se vor supune și cei care vor conduce, și se vor reface aceleași cetăți și sate și câmpuri. În același fel. Va avea loc o revenire a tuturor, și nu o dată. ci de multe ori, și mai degrabă ele vor reveni nelimitat și în număr nesfârșit. Zeii. care nu sunt supuși pieirii și care supraveghează aceasta, cunosc de aici toate cele care urmează să fie în intervalele care vin.

Nimic străin nu se va ivi în afară de cele care s-au ivit mai înainte, ci în mod exact toate vor fi astfel întru totul, și în cazul celor mai mărunte lucruri”.

Infinită specia proprie care pare să existe în ele, el încearcă să arate faptul că producerea în ființă a speciei depinde de crearea individului dacă și numai dacă această producere în ființă este eternă. Iar în acest caz, lumea ar fi eternă dacă speciile universale pot asigura aceasta. În măsura în care ele reprezintă un act care să fie anterior puterii de realizare a individului și care să întemeieze chiar această putentă. Ori, aceasta înseamnă a reveni la teza aristotelică a anteriorității actului față de putentă. Între timp, concluzia tratatului, deși obscură încă în primele două capitole, se conturează deja clar în capitolul al III-lea. când Siger din Brabant își prezintă opinia asupra universalului¹⁴³, urmând opinia lui Aristotel¹⁴⁴, pentru care universalul în sine nu este o substanță, ci numai compusul reprezintă cu adevărat substanța, urmând apoi pe Themistius¹⁴⁵ și arătând că universalele există numai în suflet, el ajunge la o teză în aparență conceptualistă.

Prin această teză, după părerea noastră, suntem în posesia unei noi piese retorice prin care Siger din Brabant își maschează în fața cenzurii adevărata lui concepție despre universalii. După ce elaborează

o teorie a abstracției prin care intelectul își elaborează conceptele în experiența acestei lumi, astfel încât piatra are universalitate în măsura în care ea devine un înțeles (*intellectum*) abstract, iar universalul există numai în suflet, Siger sugerează faptul că realizarea în suflet a universalului ține de un raport între intelectul activ și imaginație, pe care nu îl mai precizează în text, fiind o temă care l-ar îndepărta de subiect, dar trimite pentru clarificare la lucrarea lui „*Quaestiones in tertium de anima*” unde acest lucru poate fi clarificat.

Urmând trimiterea ediției critice a lui Bernardo Bazân¹⁴⁶, descoperim un pasaj în care Siger dă un sens complet neașteptat termenului „suflef. În sens de inteligență, în care afirmase că se găsesc universalele:

Note:

143 Pentru o amplă prezentare a opiniei lui Siger din Brabant asupra universalului, Cf. Alain de

Libera, *La querelle des unirsaii. r – de Platou à la fin du Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1996, p.

220 – 228.

144 Cf. Aristotel, *Metafizica*, VII, 13, 1038 bsqq.

145 Cf. Themistius, în *De anima Comentarium*, III, 5, ed. G. Verbeke, p. 130, pe care de altminteri îl preia cu o lecțiune eronată, astfel că în loc de „*conceptele sunt universalele ce pot fi știute (scibilia)*” el a citit „*conceptele sunt similare (similia) universalelor*”, lucru observat de A. de Libera, op. cit., p. 223.

„El. Bernardo Bazân. op. cit. I 26

Duo ergo quod cui inlelttgere nosirum requiritur receptia inlelligibilium abstraciarum itiiiversalium cum făclione conțin el etiam abstracția earuiulem. cum prins fuerunt inlentiones imapnalae. Duo primei, scilicet receptia inlelligibiliuin cum făclione eorum. isia duo sulficere ad naturam intellectus în se: seci leninm. scilicet abstracția inteuigibilium.

cum prins fuerunt inlentiones imaginatele.

requiritur propter contiuiilatein intellectm nobisewn lui spun că în vederea înțelegerii noastre are loc o receptare a universalelor

inteligibile abstracte odată cu realizarea lor și chiar o abstractizare a lor însele, după ce ele mai întâi fuseseră concepte imaginate. Eu spun că primele două <procese>. anume receptarea inteligibilelor odată cu realizarea lor, suni suficiente pentru natura intelectului în sine. dar cel de-al treilea, anume abstractizarea inteligibilele», după ce mai întâi au fost concepte imaginate, sunt cerule din pricina continuității intelectului cu noi înșine¹⁴⁷.

Prin urmare, universalele se află *în suflet*, dar aceste cuvinte au o cu totul altă semnificație decât cea uzuală, dacă ne amintim că pentru Siger.

există o „continuitate” între oamenii care sunt creatori ai imaginilor și un intelect unic pentru toți oamenii care, de fapt gândește! Această resemnificare schimbă întreaga soluție a magistrului, astfel încât Siger din

Brabant nu pare a fi deloc un conceptualist, ci un *realist* pentru care universalele, odată ce omul produce imagini, există în sine în intelectul unic pentru toți oamenii. Astfel, modelul lui Siger este o împlinire a paradigmei greco-arabe în ceea ce privește regimul speciilor inteligibile conținute în cer.

care asigură eternitatea lumii. Dar, pe de altă parte, este și o vulgarizare a lui. fiindcă separarea dintre cerul sensibil și lumea sublunară este asociată de magistrul cu ideea stoică a perioadelor de repetiție a evenimentelor pământene în funcție de cele cerești. Ori. acest lucru duce la un determinism astral străin atât lui Aristotel. cât și lui Plotin.

9. Modelul criticist: de la Maimonide Ut Sf. Toma din Aquino

Maimonide a repus problema eternității lumii în termeni noi. spre finalul secolului al XII-lea. supunând aristotelismul unui examen care ține în mod riguros de teoria adevăranilor presupuse într-o teorie științifică coerentă. Astfel, el susține că teza eternității lumii nu împiedică deloc demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Mai mult. ideea unei creații *ex nihilo* este indemonstrabilă pentru Maimonide. iar în sprijinul tezei eternității lumii se pot aduce argumente la fel de bine ca și împotriva acestor teze.

Eternitatea lumii este mai degrabă o *ipoteză de lucru* decât o certitudine¹⁴".

Pașii următori i-au făcut Albert cel Mare și Sfântul Toma, arătând că eternitatea lumii este o antinomie. Întrucât se pot găsi argumente *pro* și

[*contra* fără ca acest lucru să afecteze credința creștină. Proiectul inițiat de

Maimonide a fost definitivat de către Boetius din Dacia, care reprezintă pentru noi ultimul act (logic) al disputei înjurai eternității lumii până în anul

1277, *terminus ad quem* al cercetării noastre. Magistral Boetius a spus că teza eternității lumii este punctul de plecare pentru știința fizicii, a matematicii, a metafizicii (ca adevăruri *secundum quid*, în raport cu lumea existentă), în vreme ce credința poate susține *absolute* (în sine) că lumea este creată în raport cu Dumnezeu.

Albert cel Mare a fost de părere. în *Summa theologica*¹⁴⁹, că eternitatea lumii are sens în ceea ce privește raportul de ordine dintre timp și eternitate, în sensul în care timpul este întemeiat de eternitate. În vreme ce un raport de cronologie între timp și eternitate este absurd. Dacă în *Summa theologica* ideea coeternității lumii cu Dumnezeu este anunțată drept contradictorie. În tratatul *Despre cincisprezece probleme*, cap. Vi5G. scris în 1270. Își menține opiniile și este de părere că lumea nu poate fi coeternă lui Dumnezeu dacă acest lucru reprezintă faptul că lumea este lipsită de cauză. Practic, Albert gândește creația drept o emanație. Timpul aparține lumii ca măsură a mișcării, având ca reper mișcărilor cerești. Niciun cuvânt în plus despre posibilitatea unei limite a timpului, sau despre o creație în timp. Mai degrabă, Albert pare să confunde complet teoria emanației cu teoria creației.

Acest fapt îl plasează pe Albert, ceva mai aproape de neoplatonismul

Note:

Ei. Maimonide, *Le guide des egaris* suivi du *Trăite des huit c. hapitres*, ed. Verdier, Paris.

1979, partea a II, cap. 13, 16, 17.

Ei. Albertus Magnus. *Summa Theologica*, II, q.4, art. 5. În DAM. p.

83.

„Albert Maşini de *XVptnhlemattbus*. cap. V. În OII. pp. 115 – 117.

teoriilor emanaţiei circulare a cerului decât se va găsi. În acelaşi an sau cel târziu în cel următor, tratatul *Despre eternitatea lumii* al Sfântului Toma M.

În schimb. Sfântul Toma a realizat, în tratatul său. un exemplu de subtilitate polemică, iar cea mai sigură înţelegere a poziţiei tratatului său poate porni de la stabilirea oponentilor săi. Pe de o parte. Siger de Brabant era un oponent pentru călugărul dominican din două motive: mesajul său era în mod evident eretic (dacă lumea este eternă şi dacă există un intelect unic pentru toţi oamenii, atunci nu există judecata de apoi), dar. În acelaşi timp.

Siger încerca o recuperare de partea sa a aristotelismului regândit de

Averroes, în timp ce Sfântul Toma încerca şi el o recuperare de partea creştinismului a paradigmei peripatetice. În *Despre unitatea intelectului*.

Sfântul Toma încearcă să submineze legătura dintre Averroes şi Aristotel.

proponându-şi să arate că teza unităţii intelectului este anti-aristotelică, că

Averroes este un *denigrator ai filo Sofiei peripatetice* 1, după ce el însuşi îşi întemeiase majoritatea comentariilor la Aristotel pe cele ale lui Averrrră.

Exact aceeaşi „strategie” o găsim aplicată în *Despre eternitatea lumii*.

dar de această dată nu contra lui Siger, ci a duşmanilor sfântului Toma din interiorul facultăţii de teologie, călugări franciscani şi în mod sigur, printre magiştri seculari, Henri de Gând. Aşa cum procedase cu Averroes în celălalt tratat, aici – fără a-i pomeni nicio clipă – Sfântul Toma îşi izolează oponentii teologi de propria lor tradiţie, adică de Sfântul Augustin, de

Sfântul Anselm din Canterbury (pe ale cărui observații din *Monologion* asupra creației din nimic Sfântul Toma își întemeiază argumentația) și de

Hugo de Saint Victor. Acest mecanism polemic, rar utilizat în opera tomistă, este menit să arate că poziția corectă în polemică îi aparține dominicanului

Toma din Aquino. ba chiar și tradiția augustiniană (din care era firesc să se

Note:

151 Ei. Albertus Magnus, *Fizica*, VIII, 1, 14: „*Cel care crede că Aristotel a fost un zeu, acela ar trebui să creadă și că el nu s-a însetat niciodată. Dar dacă însă el crede că Aristotel a fost un om. atunci fără îndoială că el putea să se înșele, asemeni nouă*”. (Qui credit Amtotelem fume

În um, iile debet credere unod nunquam erravil. Și aulem credit ipsum e. sse hominem, tune porcul dubio errare poluil șicul et nos.) De altfel. În atitudinea lui față de Aristotel. Albert încearcă să opereze modificări în interiorul paradigmei peripatetice însăși, arătând posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat și mizând probabil pe fragmentul din *Topica*, 104 b, 12 – 17, unde

Aristotel propune eternitatea lumii ca îndoielnică.

152 Ei. Și. Toma din Aquino, op. cit., p. 45. Această „strategie” este larg analizată în traducerea franceză a lui Alain de Libera. *Saint Thomas – Contre Averroes*. GF-Flammarion, Paris. 1994.

EI. Introduction.

revendice mai ales Sfântul Bonaventura și Henri din Gând) i-ar veni în sprijin.

Teza Sfântului Toma, urmându-l în fond pe Maimonide, este aceea că raportul dintre o lume creată și o lume fără limite temporale nu este contradictoriu¹⁵³. Raționamentul lui este următorul: Dacă nu poate exista nimic etern și cauzat, atunci fie că Dumnezeu nu poate face așa ceva. fie este contrar legilor logicii. Dumnezeu este omnipotent, deci rămâne a doua ipoteză. Un lucru etern, dar cauzat, trebuie oare să presupună o materie eternă? Evident, nu, fiindcă

Dumnezeu a creat și îngerii (care, *n.b.*, pentru

Sfântul Toma din Aquino sunt imateriali, pe când, pentru o bună parte dintre franciscani, ei sunt realități care dețin totuși o materie subtilă). Rămâne de verificat dacă o lume eternă și cauzată este o contradicție logică. Mai întâi.

— Dumnezeu nu precede creația în timp, voința lui este imutabilă, nimic nu ne obligă să gândim un început absolut al timpului. Mai mult, după Sfântul

Anselm¹⁵⁴ creația *ex nihilo* înseamnă în «*din ceva anume*», tot așa cum spunem despre un om că este întristat fără o cauză, adică din nimic. Ordinea dintre lumea necreată și cea creată nu este temporală, ci naturală, prin urmare limita timpului nu poate fi întemeiată rațional. Dar aceasta înseamnă că teza eternității lumii nu este, în sine, contradictorie, și numai credința o poate infirma, eventual¹:

Note:

Și în celelalte lucrări ale sale Sfântul Toma a susținut imposibilitatea demonstrării creației.

În comentariul la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, II, *d.1. q. 1, a.5*, în *Summtm contra*

Gentiles, II, 17 – 18. unde polemizează cu ideea creației înțelese ca schimbare și cu ideea creației *ab aeterno*, sau în *De potenția*, *q.3, a. 13*. Ușor diferită de cele din tratatul *Despre eternitatea lumii* este poziția lui formulată în comentariul la *Despre cer* (comm. nr. 64. citat în Luca

Bianchi, op. cit. *p. 79*): „În spunem, potrivit credinței catolice că totuși cerul a existat dintotdeauna, deși spunem că el urmează să fie întotdeauna. Acest lucru nu este împotriva demonstrației lui Aristotel propusă aici: căci noi nu spunem că cerul a început să fie printr-o generare, ci printr-un flux pornit din principiul prim, de la care se desăvârșește ființa întreagă a lucrurilor, așa cum spuseseră și filosofi. De aceia însă noi ne deosebim, fiindcă ei cred că

Dumnezeu a produs cerul coetern cu el, pe când noi susținem că cerul a fost creat de

Dumnezeu în toată substanța sa la un anumit început determinat

al timpului”.

1 4 Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, trad. de Al. Baumgarten, ed. „Biblioteca

Apostrof, Cluj, 1998, capitolul VIII, p. 29.

1 Cf. Sf. Toma. *Despre eternitatea lumii. împotriva celor care protestează*. §. 7. În DAM. pp.

88 – 89.

Ergo non repugnat intellectul și ponatur *Prin urmare, nu este contradictoriu* causa prixiucens effectum suum subito *dacă se consideră că o cauză* imn praecedere duratione causatum *producătoare în mod subit a efectului* suum. *xăll nu precede în durată ceea ce ea cauzează.*

După acest „triumf teologic. Sfântul Toma face un pas nou în finalul tratatului său, arătând că argumentul lui Algazel. (reluat, cum am văzut, de

Sfântul Bonaventura) nu este valid fiindcă, în fond, „un asemenea raționament nu se cuvine propus, deoarece Dumnezeu putea face lumea fără oameni și fără suflete” 156. Pasul, extrem de curajos, după cum remarcă și

Luca Bianchi¹⁵⁷, ajunge, de fapt, să vină împotriva modului de gândire creștin medieval, pe care Sfântul Toma, ca și Sfântul Bonaventura, îl apărau. Lumea era creată în vederea omului, astfel încât ideea unei creații fără om putea părea o distanță relativ mare față de doctrina creștină. Dar Sfântul Toma își îngăduie această distanță, simțind că, de fapt, admiterea rolului privilegiat al rațiunii în creație trimitea în mod firesc spre statutul ei intermediar între lume și Dumnezeu, lăsând în mod paradoxal un loc larg și ideii unității intelectului¹⁵⁸.

10. Contraargumentele Sfântului Bonaventura

Tezei eternității lumii i s-au opus pe rând. până în anul 1277. Sfântul

Bonaventura și Henri din Gând. având ambiția să demonstreze existența unei creații intratemporale. În comentariul său la *Cartea Sentințelor* a lui

Petru Lombardul 159, Sfântul Bonaventura scrie o *quaestio* în

care cercetează dacă lumea a fost creată *ex tempore* (adică în timp) sau *ab aeterno* (din eternitate). El sesizează unitatea dintre teoria unității intelectului și teoria eternității lumii¹⁶⁰:

Note:

56 Cf. Sf. Toma din Aquíno. *ibidem*. \$. 20, în DAM, pp. 96 – 97.

Cf. I. uca Bianchi, op. cit., p. 155.

„Continuatorul direct al ideii Sfântului Toma din Aquíno a fost Boetius din Dacia. Vom lăsa pentru finalul acestui studiu analiza soluției magistrului Boetius, fiindcă dorim ca abordarea ei să rezulte din analiza sincronă a argumentelor, în urma analizei „aripii” franciscane a disputei.

Cf. S. Bonaventurae în *Liber Sententiarum*, II, dist. I, p. 1. a. I, q.2, în *Opera omnia*, ed.

Quaracchi, 1885, p. 19 – 24.

IM Cf. S. Bonaventurae în *Utrum Sententiarium*, II. distincții) I. pars I. articulus I. quaestio 2.

aia nppnsiim. 5.

Impossibile est infinita simul esse. Sed și mundus est aeternus sine principia, cum noii să sine homine – propter hominem eram sunt quodam modo omnia – et homo daret finito tempore: ergo infiniti homines fuerunt. Sed quol homines fuerunt. lot animae raționa les: ergo infinilae animae fuerunt. Sed quol animae fuerunt, lot suni, quia sunt formae incorruptibiles: ergo infinilae animae sunt. Și tu dicas propter hoc quod Circulație est în animabus. vei quod una anima est în omnibuz hominibus, primum est error în philosophia, quia, ut vuit Philosophus.

„Proprius actus est în propria materia”:

ergo non potest anima, quae fuit perfectio unius, esse perfectio alterius.

etiam secundum Philosophum. Secundum etiam magis est erroneum, quia multe minus una est anima omnium.

De fapt. Sfântul Bonaventura pledează pentru o creație intratemporală, iar el aduce în sprijinul său câteva argumente pe care, reordonându-le tematic, credem că le putem reduce la cinci:

a) Înainte ca un lucru să fie mișcat, este necesar să existe un motor al său cu o mișcare perfectă. Acest motor este cerul, care înșpțește mișcările infinite ale lumii sublunare. Prin urmare, lumea poate fi eternă. Dar, crede

Este cu neputință ca lucrurile infinite să existe simultan; (Iar dacă lumea este eternă și fără început, întrucât ea nu există fără om – ei jii în vederea omului sunt într-un oarecare mod toate – iar omul durează un timp finit, urmează că au existat infinit de mulți oameni. Dar câți oameni fuseseră, tot atâtea suflete raționale, prin urmare existaseră suflete infinite de multe. Dar câte suflete fuseseră, tot atâtea sunt și acum. Fiindcă ele sunt forme incoruptibile. Prin urmare, există infinite de multe suflete.

Dacă tu vei spune la aceasta că există o transmigație a sufletelor, sau că exista un singur suflet în toți oamenii; cea dintâi reprezintă. P eroare în filosofic, fiindcă, așa cum consideră Filosoful.

Note:

141 Cf. Aristotel. *Despre suflet*, II, 2, 414 a 25. unde filosoful polemizează cu tema reîncarnării xutleielor

& ctul propriu se află. În materia proprie” 161; prin urmare sufletul, care a fost desăvârșirea unui singur.com>, nu poate fi desăvârșirea altuia, chiar potrivit Filosofului. În al doilea ea?, eroarea este încă mai mare, fiindcă există cu atât mai puțin un intelect comun în toți cțameivii.

Sfântul Bonaventura. raportul dintre anterior și posterior realizat în clipă este realizat și în creație, pentru că Dumnezeu „*motum mobili concreavit – a creat mișcarea împreună cu mobilul*”, în sensul în care el „/» «început a făcut cerurile și (s.n.) pământul, iar aceasta înseamnă că anteriorul și posteriorul sunt dați simultan în creație.

b) Apoi. dacă lumea este eternă, ar însemna că sufletul este fie muritor, fie unic pentru toți oamenii, fie cunoaște reîncarnarea, fiindcă este cu neputință infinitul actual. (Așa cum am văzut, argumentul fusese deja formulat, în parte, de Algazel.) Ori. aceste lucruri contravin credinței, deci lumea nu este eternă. Trebuie să remarcăm faptul că Sfântul Bonaventura sesizează în textul citat neconcordanța dintre

eternitatea lumii și pluralitatea sufletelor, ceea ce reprezintă de fapt o reconstrucție corectă a eternității lumii, așa cum și-a imaginat-o probabil și Aristotel, apoi Plotin, Averroes și

Siger din Brabant. Apoi, trebuie remarcată lipsa unui argument la adresa monopsihismului. preambul al tezei unității intelectului.

c) în al treilea rând, ar spune apărătorii tezei eternității lumii. Creatorul ar trece de la o stare inactivă la una activă, dacă el ar crea lumea în timp (*tab câio ad actum*). Aceasta, pentru Sfântul Bonaventura, este fals, fiindcă ar contrazice imutabilitatea și simplitatea divină, căci ar însemna că

Dumnezeului-necreator i-ar lipsi ceva, sau Dumnezeului-creator i s-ar adăuga ceva. Pe de altă parte, dacă el a creat lumea *din eternitate*, atunci el nu ar fi în stare să creeze ceva nou. Urmează că în mod rațional este acceptabilă ideea că Dumnezeu a realizat ceva *din aeternitate*, iar exemplul augustinian cu pasul în pulbere este coerent. Dar, în acest caz, crede gânditorul franciscan, nimic nu mai deosebește eternitatea relațiilor intratrinitare de eventuala eternitate a relației dintre Dumnezeu și lume. Prin urmare, nu ne rămâne decât să credem că lumea este creată în timp.

d) Omul are nevoie de un *mediator* pentru a realiza ceva. de pildă pentru a arunca o piatră, el are nevoie de corp și de aer. Dar există o creatură superioară lui și mai simplă ca el. anume îngerul, care nu are nevoie de instrument, deși își modifică dispoziția trecând de la o stare activă la una inactivă când aruncă piatra. Tot astfel, deasupra îngerului este Dumnezeu, mai simplu și decât îngerul, care nu are nevoie de nimic pentru a crea și nici nu își modifică propria dispoziție creând.

e) în ultimul rând, seria de argumente prezentate la rubrica *sed contra*

(argumente contrare tezei puse la îndoială, înainte ca autorul să-și spună propria părere) prezintă pe larg, în descendență zenoniană. paradoxurile infinitului: infinitului nu îi putem adăuga nimic, lucrurile infinite nu pot fi ordonate sau parcurse și nici nu pot exista simultan, nu putem înțelege lucruri infinite printr-o virtute

intelectuală finită. Dintre toate, cel care atacă cel mai puternic paradigma greco-arabă este ultimul paradox: existența unei substanțe spirituale – corespunzătoare, de fapt, intelectului unic – care să genereze sau să înțeleagă măcar (*saltem cognoscere*) o mișcare infinită presupune și infinitatea acestei substanțe, fapt care o face egală cu Dumnezeu. Este ca și cum am spune că între Dumnezeu și lume nu există nicio mediere, iar creația, din perspectiva limbajului uman, nu poate fi semnificată decât în timp. Raționamentele Sfântului Bonaventura, în raport cu cele ale Sfântului Toma, par să reclame nu atât o înfruntare directă, cât mai degrabă o evitare și o schimbare de paradigmă, importantă în fond pentru nominalismul secolului viitor: Sfântul Toma gândea în paradigma mediatorului celest (pe care îl respinge și el în cazul intelectului unic, dar îl acceptă încă în cazul măsurii timpului¹⁶²) în vreme ce Sfântul Bonaventura încearcă, cel puțin sub acest aspect al doctrinei sale, să se elibereze de medierea cerului inteligibil/inteligent și conținător al universalilor reale.

Astfel, el accentuează simultaneitatea în creație a cerului cu pământul, polemizează cu ideea inteligenței mediatoare, ba chiar cu orice raport de mediere între lume și Dumnezeu.

Această atitudine a Sfântului Bonaventura provoacă de fapt realizarea unei noi paradigme de gândire, care conduce, ceva mai târziu, la o retragere a problematicii medierii celeste dintre lume și Dumnezeu. Putem spune că acceptarea mediatorului inteligibil și inteligent (în cele mai variate forme ale sale. de la intelectul averroïștilor la angelologia atât de puternic conturată atât la Sfântul Toma, cât și la Sfântul Bonaventura, pentru care totuși îngerii

Note:

Ei. comentariul la *Fizica* lui Aristotel, 223 b 21: „*Iezultă așadar că timpul măsoară și numără mișcarea circulară primă iar prin ea se măsoară toate celelalte mișcări. De aceea există un timp unic, din pricina unității mișcării prime... Șic igitur patet quod tempus memurat ei numeral primim motum circularem el per cum memurat omnes alios motus. Unde est unitr n lemjjus tantiimproplerimitatrmprimiinolus...*” (citai în Auguste Mansion. *op. cil...* p. 306).

nu au niciun rol în creație”) aduce cu sine ideea că lumea ar putea fi creată *ub aeterno*, în vreme ce ideea lipsei intermediatității deschide discuția asupra creației *ex tempore*. Un asemenea gen de argumentare a adus în anul

1276 magistrul secular Henri de Gând, filosof apropiat ca formație școlii franciscane, cu numai câteva luni înainte de a face parte el însuși din comisia de cenzură a celor 219 teze pariziene.

Un om fără cer: Henri din Gând

Pentru magistrul în teologie Henri de Gând, partizan tacit al franciscanilor, creația în timp este un fapt demonstrabil. Creatura este în mod necesar legată de contingență, astfel încât între propoziția „*creatura este contingență*” și propoziția „*creatura are început în timp*” există o implicație necesară, ca și între propozițiile „*creatura este necesară*” și

„*Creatura este eternă*”. Această remarcă îi permite magistrului Henri să arate că ideea lumii coerente cu creatorul ei îl transformă pe Dumnezeu într-un creator în mod necesar și nu prin liberă voință al lumii. Observația este importantă, însă felul în care o va folosi Henri este menit să îl așeze într-un cerc vicios.

Pentru a înțelege șirul demonstrației lui, pornim de la sensul unei distincții folosite: creatura poate fi înțeleasă ca având ființă după neființă, fie după înțeles (*intellectu*), fie în mod real (*in re*). După înțeles, adică în sensul că între neființa și ființa creaturii ar putea exista o anterioritate luată în sens de ordine de la cel întemeietor la cel întemeiat (care să ducă, în fapt, la eternitatea lumii), iar în mod real adică între neființa și ființa creaturii să existe o anterioritate temporală (care să ducă la demonstrabilitatea creației).

Dacă Dumnezeu nu creează în mod necesar, ar trebui demonstrat, spune

Henri de Gând, că neființa creaturii este urmată de ființa ei *in re* și nu numai *in intellectu*, în sensul în care magistrul Henri își propune să arate faptul că expresia „neființa creaturii” are o semnificație reală:

Note:

143 Cf. Sancti Bonaventurae *Breviloquium*. 11, 1, în ediția.

Ouaraeehi, vol. V, p. 219: „*excluditur error ponentium Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium intelligentiarum – este exclusă eroarea celor care consideră că Dumnezeu a produs creaturile inferioare cu ajutorul inteligențelor*”.

„Cf. Henri din (land. *Quaestiones qitodlihlrales*. q. 6 – 7. În DAM. pp. 17X17.).

Secundo modo catholici ponunt creaturam habere non esse anie esse.

Illa quod in re lipsa. nou solwn in intellectu, non esse possei habere ante esse. El secundam lalem modum intelligendinat uram creaturae el producionem a De-o: non necessitate naturae. sed libera voluntate. est nostra quaestio: an naturae repugne! fuisse ab aeierno. el Dens ideo non potuit cam produxisse ab aeierno. an non.

În cel de-al doilea mod, catolicii consideră că creatura are neființă înainte de ființă, astfel că poate să aibă neființă înainte de ființă în mod real și nu numai după înțeles. Și. potrivit unui asemenea mod de a înțelege natura creaturii și producerea ei de la Dumnezeu, problema noastră este dacă creaturii îi este contrar să existe clip eternitate, și de aceea Dumnezeu, nu a putut să o producă din eternitate, sau nu.

Mai mult... filosofii”, adică grecii și arabii, au crezut că anterioritatea, aceasta este numai „după înțeles”, adică esența creaturii aparține acestei creaturi. Dimpotrivă, teologii care sunt de partea lui Henri (pe care el îi numește abuziv „catolici”, deoarece nu toți teologii erau de partea lui Henri.

Iar cel mai ilustru oponent al său a fost chiar Sfântul Toma) trebuie să susțină că anterioritatea este atât *in intellectu*, cât și *in re*.

Principalele surse ale lui Henri de Gând sunt: Sfântul Augustin, mai ales prin respingerea exemplului coeternității pasului cu urma sa. Îrț pulbere¹⁶ și Avicenna (prin distincția dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*, pe care o vom prezenta mai jos). Dacă am susțirte că anterioritatea dintre neființa creaturii și ființa creaturii are loc numai chrpă înțeles (*intellectu*), atunci ar însemna că raportul dintre creator și creație ar fi denumit în chip potrivit de metafora „pasului coetern cu

urma lui din pulbere" 166. Iar acest model de explicare nu este intern contradictoriu, concede Henri. Dar el ar avea un mare neajuns, în sensul că ar implica, o identitate între raporturile intratrinitare și cele dintre Creator și creatură.

Raportul dintre Dumnezeu și Cristos ar fi reluat de raportul din\te

Dumnezeu și lume. Cum se poate vedea, argumentul a fost luat de la Sfântul

Note:

145 Cf. *Despre cetatea lui Dumnezeu*. X, 31.

166 Ea a fost reluată în forma sigiliului coetern cu urma lui în apă. sau a lăstarului cu umbra sa în luciul lacului, altfel spus, forme de expresie ale creației înțelese ca emanație. Cf. Henri din

Când. *ibidem*. pp. 172 – 173.

Bonaventura. Dimpotrivă, dacă susținem faptul că această anterioritate este atât conceptuală cât și reală, atunci vom spune că neființa a precedat ființa creaturii *în timp*, creația avui loc *în timp* și ea reprezintă de fapt „*un mod al schimbării*”, o trecere de la neființa creaturii la ființa creaturii. Dar, are cu adevărat această expresie vreo semnificație? Henri susține, prin reducere la absurd, că eventuala falsitate a teoriei lui ar conduce la consecințe absurde, cum ar fi, de pildă, lipsa de contingentă a creației 67.

Odată cu excluderea necesității creației. Henri merge până la a suprima, implicit, orice fel de statut special lumii celeste. Pentru Henri nu există mediator între Dumnezeu și lume, iar întreaga creație este contingentă. De aceea, cel care părăsește cu adevărat. În mod hotărât, paradigma greco-arabă este Henri din Gând. Iar experiența lui este exemplară, fiindcă abandonarea definitivă a mediatorului îl obligă să conceapă o consistență pozitivă a semnificației sintagmei „*neființa creat urii*” ca proiect divin. Ea ar putea corespunde, bănuim noi urmând fragmentul citat mai jos, esențelor avicenniene dăruite lumii contingente de către Dumnezeul „*dătător de forme*” (*dator formaium*), astfel încât ar exista o ființă a esenței (*esse essentiae*.) înaintea unei ființe a existenței (*esse existentiae*) 16*, formulă curentă în avicennism:

Unde. licet quod quid est creaturae el esse tu sequiur essenliam eius non possii probări, esse lamen actualiş existentiae bene polest de lipsa probări novum fuisse. În quantum esse în efectu ostendilur lipsa creatura mundi non posse habere nisi post non esse praecedens duratione quod est probare creaiuram începisse esse.

De aceea, chiar dacă ceea ce ține de creatură și de ființa din care rezultă esența sa, nu poate fi dovedit, totuși despre ființa actuală a existenței poate fi cu bine dovedit, cu privire la ea. Faptul că a fost nouă, în măsura în care se arată că creatura lumii nu putea avea ființă în efect decât după o neființă precedentă în durată, ceea ce înseamnă a dovedi că creatura a avut un început al existenței.

Note:

„ Cf. Henri din Gând, *ibidem*, pp. 188 – 189.

„* Pentru pasajul citat, cf. Henri din Gând, *ibidem*, p. 180 – 181, iar pentru distincția, de la Avicenna la Henri din Gând, dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*, Cf. Olivier Boulnois, *întinduction*, în Jean Duns Scot. *Sur la connaissance de Dieu el l'univocitt de l'etant*, ed.

Presses l'univrrsitaire de France. Paris. IUKX p. 23 – 2 – 4.

Dar unde există această ființă a esenței (sau, în textul lui Henri din

Quaestiones quodlibetales, 6 – 7: „neființă a creaturii”)? Altfel spus, de ce ar fi ea anterioară „după timp”? Henri de Gând nu ne spune nimic în acest sens în textul lui: el lasă în schimb de înțeles faptul că o esență anterioară existenței atât în mod real cât și în mod conceptual trebuie să fie anterioară după timp, deoarece în trecerea de la esență la existență ar avea loc o succesiune între anterior și posterior măsurabilă, deci temporală. Prin urmare, creația se desfășoară în timp dacă și numai dacă toate esențele individualelor se găsesc în Dumnezeu. (Dacă ele ar fi fost în cer, cum era la

Siger din Brabant, lumea ar fi fost eternă).

Dar putem subînțelege funcția acestui artificiu conceptual: de fapt. el suplinește în schema lui Henri exact ceea ce lipsea din ea în raport cu teoriile concurente, adică *cerul inteligibil* menit fie să asigure medierea și să susțină eternitatea lumii, fie să explice, ca la Sfântul

Bonaventura, faptul că însăși creația este și nu este în timp. adică cerul și pământul au fost create în aceeași zi, dar într-un regim distinct. Henri din Gând, în loc să descopere circularitatea ca model ontologic, intră într-un cerc vicios: suprimarea regimului special al lumii celeste îl obligă la un nou concept, care este

/iefunța creaturii" și care ține locul mediatorului absent. Consecința este aceea că îl transformă pe Dumnezeu într-o sursă dătătoare de forme (esențe)

realului, fapt care nu mai explică nici ce deosebire este între esență și existență, nici cum este posibil accidentul și devenirea. Pentru Henri, neființa creaturii este în timp (R. Macken, editorul textului, numește acest fapt *Jemporalitate radicală*" '169). Ori, un asemenea concept este autocontradictoriu, fiindcă acolo unde nu există reper al măsurii nu este nici timp.

Note:

„R. Macken. *La temporalir radicale de la criature selon Henri de Gând*, în RTAM.

XXXVIII, pp. 210 272.

12. *Explicația și teoria modelului de cunoaștere la Boettus din Dacia*

Revenind la ceea mai sus am figurat în schema noastră drept ...paradigma criticistă", tratatul *Despre eternitatea lumii* al magistrului

Boetius din Dacia pare a contura încheierea logică a disputei¹⁷". El are meritul excepțional de a împlini paradigma greco-arabă într-o teorie a modelelor de cunoaștere bazate exclusiv pe propria lor coerență, de a face o analiză lucidă a sensului critic al filosofiei, și chiar acela de a oferi soluția unui posibil raport de indiferență între știință și credință. Boetius reia majoritatea argumentelor aduse în dispută, iar tratatul este scris, probabil. În anul 1276, când pozițiile fuseseră deja precizate. Dintre toate luările de poziție, magistrul Boetius oferă soluția cea mai elegantă: argumentele pro și *contra* eternității lumii aparțin unei raționalități dialectice, adică aceleia pe care o produce dialogul și care conduce la o opinie mai mult sau mai puțin stabilă.

Riguros, eternitatea lumii nu poate fi stabilită, fiindcă rațiunea poate aduce argumente antinomice – în viziunea lui sunt posibile cel puțin cincisprezece – prin care o afirmă și o infirmă simultan.

Tratatul este construit cu mare abilitate: în primul paragraf Boetius propune, în aceeași frază laborioasă din *exordium*, șapte motive pentru care merită cercetată problema eternității lumii:

1. este necesară „salvarea” sentinței filosofiei;
2. această sentință nu o contrazice pe cea creștină;
3. această sentință se sprijină pe demonstrații, deci. ea are pretențiile unei întemeieri relative (*seamdum quid*);
4. credința se sprijină pe miracole, deci. ea are pretențiile unei întemeieri absolute (*simpliciter*);
5. concluzia rațiunii este știință, diferită de credință;
6. argumentele ereticilor care susțin teza eternității lumii (probabil, Siger) sunt false deoarece nu au caracter necesar;
7. filosofia și credința nu se contrazic în problema eternității lumii.

Evident, ea nu se va încheia, fiindcă vor urma, succesiv, tratatele despre tema eternității

Note:

lumii ale lui Raimundu. s Lullus. John Peckham. și mult mai târziu. Francisco Suárez. Dar tratatul lui Boetius este. cronologic, scris înaintea condamnărilor și. logic. Încheie tema eternității lumii printr-o teorie a cunoașterii științifice

Aceste șapte susțineri ale lui Boetius lămuresc punctul lui de plecare:

el vrea să demonstreze o autonomie a rațiunii, vrea să găsească implicit niște limite ale limbajului, dar în același timp vrea să arate că raportul dintre știință și credință nu este niciunul de excluziune, niciunul de incluziune, ci unul de indiferență. Sursa distanțării dintre știință și credință o găsește în diferența dintre conceptul de generare și acela de creație: generarea presupune un subiect preexistent, pe când creația este. *ex niliile*. Dai, o creație *ex niliile* nu poate fi gândită de

niciuna dintre științe. În măsura în care sistemul științelor teoretice este analogic cu gradele de perfecțiune ale realului: fizica, matematica (înțeleasă aici ca astronomie) și metafizica. Să cercetăm fiecare dintre aceste trepte ale cunoașterii, pentru a remarca strania ocurență a metafizicii în final, pe o poziție în care în mod evident ea concurează teologia, deși Boetius păstrează tăcerea asupra acestui aspect al analizei sale.

Fizica¹⁷¹ este străină de creație, pentru că presuposițiile ei includ ideea eternității lumii în mod necesar, având în vedere faptul că generarea individualului este continuă. Fizica devine *model de cunoaștere*. În care presuposițiile acceptate conștient dirijează sensul cunoașterii științifice.

Fizicianul își urmează propriile principii, iar el nu contrazice credința creștină, deoarece el nu se raportează la creatorul lumii naturale. Étienne

Templier a avut în vedere acest aspect atunci când a vorbit despre misiunea filosofului de a se afla în „*urmarea lui Cristos – obsequium Christi*”.

(propoziția 18 a cenzurii universitare). Reacția a fost exagerată de

Raymundus Lullus care. În tratatul său *Declarația lui Raymundus scrisă în chipul dialogului*, cap. 90 m. spune: „*Naturalistul trebuie, prin natura naturată, să cerceteze natura naturantă, deoarece filosofia naturală este subiect și instrument în vederea filosofiei supranaturale, astfel încât el să aibă o cunoaștere prin efect cu privire la cauza prima*”.

Matematicianul, în sensul antic și medieval, este cel care – după vechea taxonomic a științelor – se ocupă de aritmetică, geometrie de muzică

Note:

171 Cf. §.7.

172 Cf. *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Buchel, Paris, 1989. p. 339: „*Naturalis philosophus per naturam naturatam investigare debet*

natura naturantem. rum philosophia naturalis sit subiectum el instrumentam ad cognoscendum pliilosophia siiprarialnralrin. ui de prima causartnlilia lui hel per efectum”.

și de astronomie. Știința cerului – de vreme ce este vorba de un cer sensibil/inteligibil – nu poate ține de fizică, ci de o știință a unor realități ideale, cum era matematica. Dacă pentru fizician era nevoie ca lumea să fie eternă, pentru matematician (în principal, astronom) ideea este *indiferentă*:

cerul, fie că este creat de o voință, fie că este coetern cu o cauză necesară, are aceleași caracteristici. Între care se impune lipsa unui principiu intern de autodistrugere.

Este metafizicianul identic teologului? Acest micro-sistem al științelor formulat implicit de Boetius acoperă întreaga lui ontologic ierarhică, astfel încât toate științele care descriu realitatea ar trebui să se încadreze în una dintre aceste științe. În fond, teologului îi revine știința primului principiu în sine. Credem că *metafizicianul* lui Boetius este cu totul diferit de teolog, din două motive: mai întâi, metafizicianul are ca obiect pe Dumnezeu în măsura în care este cauză *suficiență* a lumii celeste și sublunare, fără a cerceta în sine această cauză primă sub aspectul ei de cauză *voluntară* (singurul

...obiect” de studiu care ar reveni, bănuim, teologului, despre care nu mai putem spune cu certitudine că ar practica o știință într-un sens riguros). Pe de altă parte, distincția pare înrudită în mod frapant cu deosebirea modernă a lui Pascal între Dumnezeuul filosofilor și cel al lui Avraam și Iacob.

Metafizicianul înțelege creația cel mult ca pe o acțiune necesară și nu voluntară. Apoi fizicianul, matematicianul și metafizicianul cercetează

...părți” ale ființei”, astfel încât ei sunt fragmente care compun chipul filosofului, străin de teolog și concurent al lui:

Primo hic diligenter consideranâum est quod nulla quaestio Ipotest esse quaej disputabilis est per rationes. Quam philosophus nou debeal disputare el determinare, quomodo se habeai veritas în illa. quanlum per rationem

Mai întâi se cuvine luat în considerare cu atenție faptul că nu poate exista nicio problemă care să poată fi disputată prin argumente și pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine¹ * – cum anume se săsește în

Note:

171 Cf. *Despre eternitatea lumii*, §. 6.

Riguroasa formulare a idealului filosofiei, a fost condamnată de Htienne Terapiei în propoziția nr. 145 dintre cele 219 condamnate la 7 martie 1277 Sensul condamnării nu vizează limitarea filosofiei la spațiul argumentabilului. ci o limitare a argumentabilului la filosofic. În sensul în care. În acest din urmă caz. teologia ar putea deveni, implicit, o știință-parazil a filosofiei. Coerenta internă extraordinară a tratatului lui lăncius ne uimite la ideea că teoria *humanam comprehendi potest. Et huius declarația quia omnes rationes per quas disputatul ex rebus acceptae sunt: aliter eram essenii finitium intellectus; philosophus autem omnium rerum naturas docet: sicut eram philosophia dacei ens. sicut paries philosophiae docet paries entis. ui scribitur IV Metaphysicae et de se patet; erga philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare! omnis autem quaestio disputabilis per rationem cadit în aliqua parte entis. philosophus autem omne ens speculatur: naturale, mathematicum et divinum...*

ea adevărul și în ce măsură el poate fi înțeles prin rațiunea umană¹". Iar susținerea acestui fapt se referă la acela că toate argumentele prin care se dispută sunt luate din fapte, căci altminteri ar fi niște închipuiri ale intelectului. Filosoful explică natura tuturor lucrurilor: după cum filosofia explică ființa, tot astfel părțile filosofiei ne învață părțile ființei, cum este scris în Metafizica, IV176, și rezultă de la sine. Prin urmare, filosoful are de determinat orice problemă printr-un argument disputatul: căci orice problemă disputabilă prin argumente cade într-o anumită parte a ființei, pe când filosoful reflectează întreaga ființă, în sens fizic, matematic și divin¹.

Filosofia este în chip fundamental critică, în sensul în care ea stabilește limitele limbajului său la spațiul argumentabilului și denunță

„închipuirile intelectului”. Imaginea creată de paragraful citat, de o stranie și onestă luciditate, dă un sens critic filosofiei: ea este mereu în raport cu ceva

(*secundum quid*), iar această calitate, am spune, o deosebește de orice fel de afirmații absolute (*simpliciter*). Filosofia este un mod de existență limpede, lipsit de conotațiile vagului: filosoful este dator să lămurească spațiul științei, adică spațiul a ceea ce nu se rostește în chip absolut, ci în raport cu ceva anume, ca ipoteză de lucru. Subtextul acestei interpretări ar putea fi

Note:

dublului adevăr este posibilă dacă admitem că termenii discuției nu sunt știința și credința, ci filosofia și teologia.

175 Așa cum remarcă Étienne Gilson (cf. *Boece de Dacie et la double verité*. În ADHLMA.

XXII, p. 86), cele două condiții se limitează una pe cealaltă, demersul filosofului fiind simultan unul christic și critic.

176 cf. Aristotel, *Metafizica*, 1004 a 3 – 4.

1 Cele trei cuvinte se referă la cele trei zone ale cosmologiei aristotelice: *natural* la lumea sublunară, *matematic* la lumea celestă (cum reamintește și Boetius, astronomia este una dintre cele patru părți ale matematicii), iar *divin* se referă la primul motor imobil.

enunțat în forma unei subminări a obiectului teologiei care se reduce la credință: sarcina filosofiei este, pentru Boetius. aceea de a lămuri sensul propozițiilor care pot fi rostite și. În schimb, de a elimina din exercițiul gândirii problemele fără sens. Din acest motiv, toate științele își găsesc în filosofie împlinirea lor critică¹⁷⁸.

13. *Analiza sincronă a argumentelor: argumentele infinitului, ale imutabilității divine și ale cerului*

Până la cenzura lui Templier, disputele s-au purtat, așa cum spusesem mai sus, cu trei tipuri de argumente; unele din perspectiva creaturii, altele din perspectiva creatorului, altele din perspectiva raportului dintre ele.

Credem că cele trei perspective se pot reduce, în fond, la una singură.

a) Argumentele din perspectiva creaturii privesc problema infinitului, a structurii temporalității și a raportului dintre act și potență, al) Problema infinitului care nu poate fi parcurs, căruia nu i se poate adăuga nimic, care nu poate exista simultan provine de fapt din imposibilitatea unei raportări a finitului la infinit. Soluția raportului nu putea fi decât conceperea unei reafijțajijțiejiitoare a cărei consistență să fie dată de propria funcție (în plan teologic, acest lucru corespunde îngerilor, în plan cosmologic, el corespundea cerului stelelor fixe, iar în plan ontologic, cu locul tuturor formelor posibile). a2) Analiza temporalității producea argumente în favoarea eternității lumii din două perspective: timpul care are ca măsură mișcarea cerului este o desfășurare a eternității, după Platon, astfel încât este cu neputință o concepere intratemporală a finitudinii timpului. În plus, experiența gândirii unui asemenea început obligă reflecția la inventarea unui nou intermediar, așa cum am încercat să arătăm în cazul lui Henri din Gând.

Note:

178 Este posibil ca în baza acestei observații, să sugerăm faptul că textul lui Boetius reprezintă o replică averroistă la un tratat al Sfântului Bonaventura *Despre reducerea artelor la teologie*. În care gânditorul franciscan spera într-o teorie a teologiei ca știință cu obiect determinabil, care subordonează celelalte domenii ale cunoașterii tot așa cum din unitatea originară provine multiplul, care tinde mereu la reîntoarcerea în ea. Cf. Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediție bilingvă, traducere din limba latină de Horia Cojocariu. note și comentarii de

Al. Baumgarten. ed. Charmides, Bistrița. 1999 Pentru relația dintre Boetius și St Bonaventura.

cf. *ibidem*. prefața, p 20 sqq.

b) Argumentele din perspectiva creatorului conduc la un paradox principal: deși Dumnezeu este neschimbător, lotuși creația lui voluntară trebuie să fie precedată de o noutate apărută în voința proprie, ceea ce contrazice faptul că este neschimbător. Aceasta înseamnă a gândi faptul că lumea este eternă cel puțin din perspectiva

voinței lui Dumnezeu, pe când.

din perspectiva sa proprie, ea cunoaște o finitudine temporală. Problema revine la aceeași raportare a finitului la infinit.

c) Argumentele din perspectiva mediatorului aduc cu sine în scolastică paradigma filosofică greco-arabă. pentru care cerul inteligibil și conținător al speciilor inteligibile asigură coeternitatea lumii cu producătorul ei. A

gândi începutul și sfârșitul din această perspectivă, altfel decât ca o succesiune de corelații între un început și un sfârșit care aparțin intim timpului, este imposibil, iar, în acest caz, problema revine la mediere, posibilă între fiecare început și sfârșit.

Dacă toate temele angajează problema medierii, credem că ea putea fi înțeleasă. În schimb. În două feluri. Mai întâi, o înțelegere care vulgariza sensul medierii, dând o consistență autonomă mediatorului: este interpretarea astrologiei, dar. În parte și a lui Siger din Brabant și în general a celor care au dat consistență corporală limitei dintre creator și creație, confundând cerul sensibil și cel inteligibil. Acesta este, pentru a parafraza cunoscuta formulă a lui Constantin Noica, un mediator ce nu mediază. În al doilea rând. este cu puțință o mediere care este loc de întâlnire între finitudinea lumii și infinitatea lui Dumnezeu. Este o mediere care mediază și ea are foarte multe nume. de această dată: este lumea îngerilor, temporali și atemporali totodată: este lumea transparenței rațiunii și a dialogului, este lumea inter-subiectivității care constituie subiectul și. așa cum vom vedea, acoperă un concept analogic cu cel vizat de conflictul unității intelectului.

Din strictă perspectivă cosmologică, pentru știința modernă, problematica cerului sensibil a trecut de la matematică la fizică. Acest fapt a avut loc fiindcă tratarea comună a cerului sensibil și a celui inteligibil a dispărut, iar cauza principală a acestui fapt. În istoria ontologiei, a fost criza universitară pariziană a anilor 1270 – 1277, tot așa cum cauza principală, în plan cosmologic, a fost revoluția lui Copernic. Galilei. Newton. Cronologic, schimbarea în ontologie precedă schimbarea în cosmologie, chiar dacă împlinirea carteziană a

schimbării ontologice (prin centrarea filosofiei pe problematica subiectului) o urmează pe cea cosmologică. Este cu puțință ea.

la nivel de mentalitate, aceste evenimente să aibă o anumită înlanțuire cauzală, fără a putea să decidem cu necesitate un asemenea raport, mai mult decăt la nivelul unei condiții de posibilitate pe care evenimentele universitare pariziene o produc pentru modificările ulterioare ale spiritului modern.

Dincolo de posibilitatea acestei relații, rămâne constatarea schimbării însăși, cu întrebările care survin în mod normal: dispariția cerului sensibil o antrenează și pe aceea a celui inteligibil? Dacă nu, cum a supraviețuit cel inteligibil? Poate faptul că filosofia modernă a fost intens preocupată de problematica transcendentalului, anume a condiției de pură posibilitate generică a realului și a întemeierii cunoașterii poate da seama, eventual, de supraviețuirea rafinată a conceptului cerului inteligibil al disputelor universitare pariziene.

14. Concluzie. Cerul ce obiect" al filosofiei

În rotirea astrelor ei au văzut o mișcare ideală: în același timp mișcare și stare pe loc. (...) în sfârșit, orice mișcare este o formă a temporalității: singură, mișcarea în cerc. revenirea la același punct, exprimă ceva din atemporal. (...)

În felul ut esia, cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscui ori im. al soluției posibile pentru aporiile filosofiei".

Ne desprindem de această secțiune a cercetării noastre cu un număr de cinci concluzii:

1. disputa scolastică purtată în jurul temei eternității lumii a ilustrat conflictul dintre cosmologia și ontologia greco-arabă și. pe de altă parte.

teologia creștină. Din pozițiile dezvoltate de această polemică devine evident pentru noi acum faptul că sursa ideii ține de o paradigmă platonico-aristotelică ce presupune un „principiu al cerului”, care era mediator între Dumnezeu și lume. conținător al speciilor și genurilor, și analogic sufletului și care era contradictoriu tezelor escalologiei creștine.

2. „pozițiile” polemicii demonstrează situarea franciscanilor

Într-un spațiu teoretic care, prin ceea ce noi am numit „lipsa cerului inteligibil, poate fi socotit un motor al cosmologiei secolelor următoare, precum și o suf să a nominalismului filosofic a secolului al XIV-lea care, negând consistența inteligibilă a cerului, neagă și consistența reală a universalului.

3. situarea finală a averroismului lui Boetius, cu definirea funcției critice a filosofiei și separarea ei de teologie, reprezintă punctul ultim din perspectivă logică al disputei. Deși istoric ea a continuat, încheierea pe care o oferă Boetius pare să elibereze doctrina greco-arabă de conflictul ei cu teologia creștină.

4. argumentele imutabilității divine, ale infinitului și ale cerului se reduc la afirmarea solidarității dintre eternitatea lumii și unitatea intelectului. Conflictul acestor teze cu teologia creștină ar trebui să conducă, în mod firesc, la o regroupare a acestor teme sub alte formule filosofice, proprii filosofiei moderne: tema antinomiilor rațiunii, tema subiectivității generice.

5. „episoadele” acestei dispute invită și la o meditație asupra sensului instituției universitare, născută la începutul secolului al XIII-lea și organizată conform unei opțiuni teoretice oscilante: este cu puțință „o reducere a artelor la teologie” (cum voia Sfântul Bonaventura, într-un opuscul al său^{lx}) sau, dimpotrivă, filosoful se ocupă de ființă, lăsând științelor compartimente ale filosofiei. cum spunea Boetius din Dacia? De răspunsul la această întrebare depindea, implicit, organizarea Universității

(este știut că sub conducerea lui Siger din Brabant, Facultatea de Arte se separă de Universitate pentru scurt timp. În anul 1272. pentru a-și putea susține propriile teze). În concepție averroistă, de fapt, universitatea nu este altceva decât un spațiu al rațiunii unice, a cărei existență ei o susțineau.

Polemica în junii eternității lumii a continuat cu Rayinundus Lullus.

apoi cu Durandus de Saint Pourcain și, ceva mai târziu, cu Francisco Suárez, care sunt, din punct de vedere istoric, posteriori tensiunilor anilor

1270 – 1277. Însă edictul lui Templier pune capăt, de fapt, receptării necritice a unei paradigme care oferise filosofiei câteva teme „grele”: există o diferență mediatoare între lume și Dumnezeu, ea poate fi înțeleasă sensibil și/sau inteligibil, ca conține speciile inteligibile ale existenței sublunare, ea poate fi interpretată ca sursă a cunoașterii intelectuale (său. În sens radical, ca autor al ei), ea este în analogie cu sufletul uman. ea are în comun cu sufletul o mișcare care presupune revenirea identicului, ea este intenționalitatea care preformează obiectul cunoașterii, iar aceasta este mișcarea circulară. Această realitate era. În paradigma de gândire greco-arabă, cerul.

Supraviețuirea acestei teme în tratatul lui Boetius este exemplară: el nu mai reface un model al lumii care asigură inerent eternitatea ei. ci el spune că eternitatea lumii este ipoteza de lucru a tuturor celor care sunt datori să opereze cu concepte raționale (corespondente intelectuale ale speciilor inteligibile celeste) și să se supună regulilor dialogului... Cerul” lui Boetius din Dacia este doar inteligibil, guvernat doar de regulile disputei: el este însăși paradigma științifică, care ține atât de suflet, cât și de valoarea obiectivă a disputei, și pentru care adevărul este în mod esențial ipoteză de lucru.

Mai mult. noi putem afirma că filosofia operează cu concepte în sensul în care ea caută „cerul” fiecărui lucru. Universul limbajului, permițându-ne metafora, este unul celest, astfel încât, dacă tema filosofiei este – și pentru magistrul Boetius – ființa, ceea ce caută filosofia în ființă este întotdeauna cerul. Înțeles ca mediere fie ea între ființă și ființare (ca diferență ontologică) fie între concepte (ca teorie a logicității) fie în problema constituirii sensului (ca cerc hermeneutic). Experiența pariziană a anilor

1270 – 1277 deschide un câmp imens pentru filosofia europeană, cu temele propuse de ea. Ea lasă în urmă un ideal al cerului inteligibil care a fost revalorificat, sub forma cea mai generală, ca dialog și ca încredere în raționalitate. Cerul pare a fi în acest caz, obiectul filosofiei. A medita înseamnă a propune ca temă medierea. Cel puțin într-o lume în care confuzia dintre cerul inteligibil și cerul sensibil, așa cum susținea cu grație dialogul... *Timaitis*”. mai poate

genera păsări.

Capitolul III.

Unitatea intelectului

„Când în/efectul devine fiecare dintre inteligibile, așa cum se numește știutorul care este în aci...

chiar și atunci el este, într-un sens. În potență”.

Aristotel, *De anima*. 429 b 8 – 9

În câteva tablouri celebre care îl reprezintă pe Sfântul Toma din Aquino, filosoful Averroes apare în poziții pe care pictorul pare să i le confere sub presiunea unui context ideologic. Fiind, probabil, un ecou al disputelor doctrinare de la 1270 – 1277. dar și a sanctificării Sfântului Toma în 1323. aceste reprezentări corespund tacit unicului moment de adversitate doctrinară între Sfântul Toma și Averroes, adică tratatul *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*, în care Sfântul Toma critică opiniile exprimate de Averroes în *Comentariul Mare la Despre suflet a lui Aristotel*.

Teologia creștină dorea să exprime, probabil, triumful teologic al

Aquínatului atunci când. În tabloul lui Benozzo Gozzoli, *Apoteoza Sfântului*

Toma, (1480. Paris. Luvru), Averroes se zvârcolește cu un volum în mână la picioarele Sfântului Toma, în brațele căruia se află, în schimb, o carte din care izvorăște lumina. O reprezentare analogică oferă Andrea di Bonaiuto, într-o frescă de la Florența (biserica Santa Maria della Novella. sec. al

XIV-lea) în care Averroes apare disproporționat de mărunț, reflectând cu brațul sprijinit pe un volum, în vreme ce Sfântul Toma comentează

Scriptura. Aceeași situație o întâlnim într-o altă frescă florentină din școala lui Fra Angelico, *Școala Sfântului Toma*, unde Averroes apare în baza picturii, tăvălându-se becisnic între volume deschise aparent la întâmplare, în vreme ce Sfântul Toma dispută în mijlocul studențimii. Cele trei opere invocate conțin fiecare dintre ele sugestia unui conflict al interpretărilor

(omniprezența volumelor din care se *interpretează o paradigmă dată*). Ele amintesc polemica universitară pariziană și felul în care a dorit teologia catolică să o memoreze: ca un triumfal ideilor creștine asupra cosmologiei, ontologiei, teoriei sufletului și eticii de proveniență greco-arabă.

Am conturat până în acest moment faptul că acest conflict reprezenta în fond o discernere a telului în care Aristotel și comentatorii lui greci și arabi aduseseră latinilor o viziune coerentă despre lume, în care, așa cum am spus, principiul cel mai general pare să fie ceea ce noi am denumit mai sus

„Principiul cerului”. Mai mult, am susținut faptul că acest principiu al cerului este garantul legăturii dintre teza eternității lumii și teza unității intelectului. Într-o anumită polemică cu cele trei reprezentări plastice invocate, vom tinde în cele de mai jos la o reconstrucție a temei unității intelectului, ca o reevaluare a paradigmei de gândire aristotelice dedicate sufletului, pentru a măsura vechimea tezei, compatibilitatea ei cu aristotelismul și situarea gândirii teologice a secolului al XIII-lea, precum și constrângerea care i-a impus acesteia din urmă renunțarea urgentă la ceea ce noi am numit „principiul cerului. Să cercetăm, pentru început, conform metodei anunțate inițial, șirul propozițiilor care exprimă ideea unității intelectului în lista propozițiilor episcopului. Pornim de la presupoziția că această teză are o istorie și este conținută în posibilitate de o noetică cu rădăcini grecești, pentru a ne opri asupra formulării ei proprii la Averroes, asupra receptării lui Averroes în mediul latin și, în final, asupra polemicii propriu-zise pe care o angajează Albert cel Mare, Sfântul Toma și Siger din

Brabant.

1. Unitatea intelectului în cenzura de la 1277

În cele două serii de condamnări, teza unității intelectului¹⁸¹ ocupă un spațiu relativ întins: în prima serie (1270). 2 propoziții, în a doua (1277), un set de minimum 20 de propoziții care susțin direct sau doar implică această teză. Într-o reformulare care are ca punct de plecare numai aceste propoziții, teoria unității intelectului se rezumă

la următoarele teze: 1) intelectul este unic pentru toți oamenii; 2) intelectul nu definește esențial omul; 3) intelectul este

Note:

181 Vom denumi pretutindeni în această secțiune tema noastră „unitatea intelectului”. Este adevărat faptul că această teză este înrudită cu ideea neoplatoniciană a unui suflet unic, dar acest lucru nu poate aduce cu sine titulatura generică de „monopsihism” pentru toată problema disputată, așa cum au lacul CI aude Tresmontant și I van Steenherghen (ei. bibliografia)

analogic (sau identic) cerului inteligibil; 4) intelectul (activ și posibil) este o substanță eternă, separată și impersonală¹⁸². Formularea episcopului

Templier vizează într-un singur context intelectul unic pentru toți oamenii, dar interzice de mai multe ori asocierea inteligenței cu forța motrice a cerului:

32. *Quocul intellectus est uno numero omnium. licet separetur a corpore hoc, nori lamen ab omni.*

27. *Quocul Deus non posset facere plures animas în numero.*

31. *Quocul intellectus humanus est aeternus...*

102. *Quod anima coeli est intelligenția. Et orbes coelestes non sunt instrumenta intelligentiarum seci organa, sicut auris et oculis sunt organa virtutis senzitivae.*

110. *Quod motus coeli sunt propter animam intellectivam; et anima intellectiva sive intellectus non potest educi nisi mediante corpore.*

32. Că intelectul este unul ca număr pentru toți; chiar dacă se separă după un anume corp, totuși nu după toate.

27. Că Dumnezeu nu ar putea face mai multe suflete ca număr.

31. Că intelectul uman este etern...

102. Că sufletul cerului este inteligență, iar planetele celeste nu sunt instrumente ale ișteligențelor, ci organe, precum urechea și othiul sunt organe ale facultății senzitive.

110. Că mișcările au loc în vederea sufletului intelectual, iar sufletul intelectual sau intelectul nu poate deveni manifest decât prin

medierea unui corp.

Aceste propoziții reprezintă rezultatul unei polemici îndelungi în care tema creștină a persoanei întâlnește principiul analogiei dintre suflet și cer.

Deoarece această „întâlnire „reprezintă și o asumare treptată a distanței față de gândirea greco-arabă de către teologia creștină, este posibil ca disputa de la Paris în jurul temei unității intelectului să fie o dispută paradigmatică¹⁸³, în sensul în care, așa cum vom vedea, diverși autori latini au gândit tema sufletului în paradigma aristotelică străduindu-se să nege unitatea intelectului. Evaluând efortul acestor filosofi, modul nostru de exegeză se

Note:

— O sistematizare asemănătoare a ideii găsim la Alain de Libera (1994). p. 45 – 46.

„Conceptul de paradigmă, așa cum l-am definit în cap. 1, §.4. ne poate ajuta pentru a stabili chiar tipul de unitate și de coerență al propozițiilor lui Templier. De exemplu, atât teza „*lumea este eternă*” cât și teza „*destinul este determinat astrat*” țin de postularea aceluiasi cer inteligibil, dar aceasta nu înseamnă că aici este aplicabil principiul tranzitivității logice. Teza eternității lumii vizează un cer inteligibil care nu este în mod necesar identic astrelor vizibile

(acestea pot fi. eventual, una dintre actualizările lui), pe când teza determinismului astral implică n legătură analitică a conceptelor cerului inteligibil. și a celui sensibil.

Îndepărtează de receptarea care face din Sfântul Toma un campion al luptei anii-averr oiște.

Apoi. dacă Sfântul Toma se situează într-o paradigmă în care eternitatea și individualitatea lui sun! atribuie simultane ale sufletului, atunci încercarea sa de a arăta simultaneitatea lot în interiorul aceleiași paradigme ar putea fi un eșec. oricât de abilă este construcția teoretică. Să reluăm. În cele de mai jos. actualizările diverse ale uoelicii aristotelice și geneza teniei unității intelectului. Pentru că baza acestei noetici o regăsim în câteva poziții fundamentale ale platonismului, vom porni de la o serie de fragmente ale

Republicii.

2. Paradigma platonico-aristotelică a sufletului ca principiu incomplet individual

Aristotel lasă comentatorilor săi o serie de teze privind știința care studiază sufletul, definiția lui și descrierea activității intelectuale. Ele sunt tensionate, uneori obscure și logic lacunare. Pentru Gabriel Thery, *„în noetică, aristotelismul nu este mai mult decât un gen specificat prin ideile persn>uite ale principalilor comentari on w.* Comentariile care au rezultat în urma acestei moșteniri sunt atât de diferite între ele. Încât credem că funcția unor teze ale tratatului a devenit mai degrabă aceea de condiție de posibilitate a unei actualizări proprii comentatorului decât un corp doctrinar despre care să putem spune că îl înțelegem corect sau eronat în termenii definiți mai sus, funcția acestor teze a devenit mai degrabă paradigmatică decât doctrinară.

Acest aspect a putut fi lecturat. cu eleganța unei soluții genetice preluate de la Werner Jaeger. de către F. NuN/ais185: Aristotel însuși ar fi cunoscut, potrivit lui Nuyens. O evoluție în ceea ce privește conceperea înțelegerii, astfel încât această evoluție nu ar fi reușit niciodată să împace definiția sufletului ca *„aia prim al corpului natural dotat cât organe”* cu

Note:

m Cf. Gabriel Thery, (1926), p. 43.

1, 5 Cf. F. Nuyens, (1973), p. 317: *„Jielafia dintre psyche și nous în individul uman a rămas pentru el un mister a cărui soluție i-a scăpat”*.

afirmația aceluiași tratat prin care intelectul este o funcție a sufletului¹⁸⁷, deși nu se supune definiției de mai sus fiindcă nu are un organ corporal¹⁸⁸.

El provine, *4 in afară” m*, e divin, cu toate că se găsește, cu distincțiile sale.

În suflet ¹⁹⁰. Aceste dificultăți nu reprezintă decât începutul problemelor. În opinia Filosofului, distincția dintre act și potență se regăsește și la nivelul intelectului ⁹¹, iar intelectul în genere este nemuritor, impasibil și neamestecat ⁹², cu toate că ceea ce este pasibil

în intelect, (dacă așa ceva există cu adevărat în intelect) este pieritor 193. Sunt contradictorii aceste teze?

Sunt ele rodul unei evoluții din care noi reținem o mărturie sincronă și înșelătoare? Vom încerca să facem o sumară re-expunere a lor, atât cât este necesar pentru a arunca o lumină asupra paradigmei comune în care avut loc disputa universitară pariziană.

Aristotel începe tratatul său cu o observație care lasă să se prevadă tensiunile viitoare ale textului: deși cercetarea despre suflet este de prim rang (402 a 4), totuși nu există b știință unică și determinabilă care să studieze sufletul (402 a 13 – 14). Știința despre suflet, departe de a întemeia psihologia ca domeniu particular al cunoașterii, cade în sarcina naturalistului

(403 a 27 – 28), în măsura în care acesta studiază manifestările sufletului angajate în materie, și cade în sarcina filosofiei prime în măsura în care există manifestări ale sufletului care nu sunt angajate în materie (403 b

15 – 16). Vom urmări această dualitate de-a lungul problematicii lui Aristotel:

ea dă tensiunea definiției și, credem, ea dă și sensul raportului dintre activitatea și individualitatea sufletului. Să remarcăm faptul că ceea ce spune

Aristotel la începutul acestui tratat despre obiectul corespondent unei științe scindate, a fost remarcat la nivelul întregii filosofii prime de către Pierre

Aubenque 194, pentru care cercetarea ființei ca ființă rămâne un proiect

Note:

187 Cf. Aristotel, *De anima*, pentru lista completă a funcțiilor sufletului la 414 a 30

„* a. Aristotel, *De anima*, 408 b 18 – 19, 413 a 6, 429 b 5.

189 Cf. Aristotel, *De anima*, 408 b 29 și *De gener. anim*, 736 b 27 – 28.

„° Cf. Aristotel, *De anima*, 430 a 13 (pentru expresia lui Aristotel „ev TT) vpuxr)

1, 1 Cf. Aristotel, *De anima*, 430 a 14 – 15.

192 Există mai multe ocurențe ale atributelor intelectului, urmându-l pe Anaxaș. (405 a 15.

409 a 29, 413 b 24 – 26 etc).

193 Cf. Aristotel, *De anima*, 430 a 24 – 25 pentru expresia „*intelect pasiv*” care a reprezentat pentru Ioan Filopon, Averroes și Stăntul Toma imaginația.

191 Cf. Pierre Auhef Hnie, *op. ril*, p. 251 și 276.

aporetic al lui Aristotel, marcat de scizriuiuu dilllic Tumea sublunară și aceea divină. Faptul că o știință unică a sufletului nu poate să existe este motivat de Aristotel prin cele două științe care îi dispută manifestările. Aceasta înseamnă că sufletul nu poate constitui un gen aparte care să cadă sub incidența unei științe, fiindcă în el există ceva de ordin prim și ceva de ordin secund. Urma acestei distincții se regăsește în șirul definițiilor pe care

Aristotel le dă sufletului la începutul cărții a II-a.

Contextul în care Aristotel dă o definiție a sufletului este marcat de două adjective: definiția trebuie să fie *cea mai generală* (xoivo Tccog – 412 a

5, ti xoivog – 412 b 4, xecto Xou – 412 b 10) și trebuie să dea seama de întregiisuflet (em Ttderr) e; 4) uxi) g – 4 z 4). Ori, chiar acest proiect părea imposibil mai înainte. Alături de aceste adjective, mai apare un substantiv care numește sufletul: *ii-Soq* – 412 a 8; el este explicat ca fiind sensul principal dintre cele trei sensuri ale substanței: „*substanța potrivită definiției*” – 412 b 10. Acestea înseamnă că definițiile care urmează în text trebuie să semnifice întregul suflet, ca o unitate originară (fie logică, temporală sau substanțială) a manifestărilor sale funcționale ulterioare.

Credem că Aristotel a concentrat, de fapt, sensul celor două adjective și al substantivului pomenite mai sus, în al doilea cuvânt al celebrei sale

„Definiții” (412 b 3 – 5) în care sufletul este *jxctul* prim *al corpului natural dotat cu organe*”.

În opinia lui R6 mi Brague¹³⁵, această definiție este construită

de

Aristotel în patru etape: a) definiția: „*substanță ca formă* (din cele trei sensuri ale substanței, ca formă, materie și compusul lor), „*a unui corp natural având ca potență viața*” (412 a 19 – 21); b) expresia. *substanța ca formă* e înlocuită cu cuvântul „act” (412 a 21); c) acest act este „prim”.

(412 a 27); d) definiția citată mai sus. Cuvintele din finalul definiției sunt relativ ușor explicabile: „*a/ corpului*” – în sensul că sufletul realizează funcții în tot corpul, așa cum văzul este pentru ochi realizarea, funcției sale – 413 a 1; *natural*” – anume unitatea dintre suflet și corp trebuie să fie una în care sufletul nu își poate schimba periodic corpul – 407 b 23 – 24; *4 otat cu organe*” – adică funcțiile sufletului corespund organelor corporale, cu excepția intelectului. Dimpotrivă, primele două cuvinte („*act prim*”) ridică o serie de dificultăți.

Aristotel explică sensul termenului „act” făcând apel la celebra sa doctrină prin care. În *Metafizica*. VII, răspundea la întrebarea „*ce este un lucru?*” Astfel, această construcție gramaticală este un sinonim al esenței

(ei80 g) și explicitează un universal în măsura în care el este manifest în realul singular. Un lucru este „*ceea ce el era pentru a fi – xo ti fv e ivai*”.

1029 b 13. În acest pasaj Aristotel susține faptul că expresia desemnează

„*Ceea ce se spune în sine despre fiecare lucru* – ecm. Se xo ti fv iivai exacmu b Āeye Tai xae ceuto”. Și sufletul este „*ceea ce era pentru a fi*” al unui anumit corp (412 b 11). adică, urmând definiția *Metafizicii*, este ceea ce se spune propriu despre fiecare corp în parte.

Structura expresiei conține imperfectul verbului „a fi” (ttv), ceea ce sugerează un raport între ceva anterior și ceva posterior, în care anteriorul

(ti) întemeiază un posterior (e ivai) prin actul lor comun (semnificat prin articolul to). Pentru Marcel de Corte 196, expresia lui Aristotel semnifică un spațiu median între universalul care întemeiază

și particular: „*Tendința funciară a lui Aristotel este aceea de a răspunde că esența, luată ca atare, nu este nici individuală, nici universală, ci că ea formează un ansamblu unic de determinatii reductibile după caz la universal sau la particular*”.

Acest ansamblu este toți fv e-vai, înțeles de Marcel de Corte ca „*Întregul unificat ireductibil la altceva și care rezultă din atributele încrustate în ti feomv*” 1. Într-o discuție amplă asupra aceleiași expresii.

Pierre Aubenque sugerează faptul că ea s-ar referi la „*ceea ce este propriu dintre elementele lui îi ecm*” 198. astfel încât ea este „forma irepetabilă și unică” a fiecărui lucru, iar contextul imperfectului semnifică nedesăvârșirea, actul neîncheiat propriu lumii sublunare.

În anul 1964, P. Courtes, într-un articol intitulat. *origine de la formule xo ti fv ei veu*” 199, continuă discuția deschisă de Pierre Aubenque, aducând o serie de noutăți temei: pentru P. Courtes, formula nu este forjat.

Note:

196 Cf. Marcel de Corte, (1934), p. 202.

„Cf. Marcel de Corte (1934), *ibidem*.

198 Cf. Pierre Aubenque, op. cit., p. 368.

„” P. Courtes... *I. orixhirde la formule T<5 ti f>o ei vai*”, RSPT, 1964. pp. 169 – 197.

de Aristotel200, ci doar folosirea ei ca definiție este îndreptată polemic contra eleaților201: a distinge mai multe sensuri ale ființei, a arăta că ceea ce era în potență este actul a ceea ce tocmai există conotează dinamic expresia. În fond, toți fjev ei vai, ca expresie dinamică, se referă la esența lucrului așa cum el este actualizarea unui universal într-un particular. Ori, acest lucru înseamnă că formula face referire la o realitate care este simultan unu și multiplu, fiind chiar distribuirea imului în multiplu. Așa cum remarcă

P. Courtes202, expresia este intim legată de întrebarea „*ce este?* – ti ecm;”, pentru ca autorul să citeze la rândul lui, un pasaj lămuritor din *Analiticele*

Posterioare, ÎI, „*Dacă ce este și ceea ce era pentru a fi se vor găsi în*

*ambele premise ale unui silogism, ceea ce era pentru a fi se va referi în primul rând la ternuinel mediu*¹⁰³.

Pasajul arată, credem, de ce nu există o știință unică a sufletului: fiind toți frv ei vai, sufletul este înțeles ca o unitate multiplă a esenței cu actualizările sale. O știință poate trata actele lui lipsite de organ corporal, adică filosofia primă, altă știință poate studia actualizările sale corporale, adică fizica. Dar nicio știință nu poate surprinde unitatea sufletului în lipsa actualizărilor sale, fatalmente plurale. Credem că putem explica în acest sens al doilea cuvânt al definiției, anume „*prim*”, într-un mod asemănător celui în care Albert cel Mare, în tratatul său *Despre unitatea intelectului*, a înțeles sensul „*actului prim*”¹⁰. El răspunde în acel context unui argument averroist, care susținea că motorul mai multor mobile nu se multiplică după numărul lor, cu un argument în care susține că actul esențial al omului ar trebui să fie cel prim, pentru că el întemeiază toate acetatele secunde, tot așa cum unitatea corpului întemeiază actul diferitelor părți ale lui²⁰⁵. Disputa dintre Averroes și Albert, la care vom reveni, se referă la atribuirea raportului dintre prim / secund: oare poate fi el într-adevăr atribuit unui suflet unic a cănii manifestare este exclusiv plurală? în oricare dintre opțiuni, raportul prim / secund este analogic raportului unu / multiplu. Dar

Note:

20 o P. Courtes, op. cit., p. 181.

201 P. Courtes, op. cit., p. 191.

202 P. Courtes, op. cit., p. 178.

203 Cf. Anal. Post. II, 9 la 25 – 26.

204 Cf. Alberti Magni tractatus *De unitate mtellectus*, în *Opera omnia*, ed. Aschendorf 1975, vol. XVII/2, p. 1 – 30, edidit Alfonsus Hufnagel.

I, s Cf. *De, unitate mtellectus*, ed. Hufnagel. p. 19.

pentru Aristotel, atunci când discursul este „*cel mai general*” cu puțință, iar referința este întregul suflet, sensul în care se ia termenul „suflet” este acela de principiu formal (412 a 20). al căru atribut esențial este acela că nu se mișcă (4 oba 1). În concluzie, toate acestea

înseamnă că sufletul are o față *dublă*: pe de o parte, el este principiu ca „*act prim*” nemîșcător, pe de alta. el este actul secund, manifest în compusul care este autor al acțiunilor reale

(despre „compus” spune. În fond. Filosoful, că „țese. construiește, se înduioșează” – 408 b 10 – 15). Aceasta „față dublă” nu trebuie înțeleasă ca un șir distinct de două momente ale actualizării sufletului, ci ca două semnificații distincte (una universală și alta particulară) ale aceluiași *xo ti frv a voci*. O soluție interesantă oferă, pentru raportul celor două acte.

Michel Bastit²⁰⁶: „*Actul se spune în două feluri: act prim și act secund, astfel încât actul unei facultăți, prezintă doar potențial în actul prim, este un act secund în care sufletul întreg este prezent*. Acest lucru înseamnă că ne putem îngădui o transpunere a definiției lui Aristotel în termenii următori: „*act prim al corpului natural dotat cu organe*” înseamnă act prim în calitate de acte secunde în care el este funcțional prezent.

Șirul observațiilor de mai sus este, într-un anumit sens, convergent cu trei afirmații ale lui Remi Brague despre sufletul aristotelic: În *ciuda eforturilor lui Aristotel de a o exorciza, ideea sufletului lumii revine la suprafață sub chipul intelectului agent universal*” 20. În al doilea rând.

sufletul nu poate fi cuprins în mișcarea lumii. Un suflet nu poate fi o parte a lumii” 20. În al treilea rând, Remi Brague formulează ideea unui dublu statut al sufletului, spunând că el este și un lucru existent în această lume, ca o parte a corpului, dar este și o cauză a acestuia, și deci, nu e în această lume

(autorul numește acest lucru „structura ontoteologică” 209, iar denumirea ne sugerează inspirat raportul dintre actualizarea sufletului în intelect și funcții corporale și actualizarea lumii în zona divină și zona sublunară). Ideea unicității sufletului a cărui actualizare este multiplă, în interpretarea de mai sus. se înrudește cu un reziduu platonice al doctrinei sufletului lumii. Spre

Note:

2<K Ei. Michel Bastit, *Qu ieși cu a ne p rtie de l  me pour*

Aristotei, în „Corps et ame – sur le

De anima d'Aristote”, ed. J. Vrin, Paris, 1996, p. 31.

207 Cf. Rémy Brague, (1988), p. 326.

208 CT. Rémy Brague. 0988). p. 3.30.

„” <T. Rémy Brague. 098XV p. M^2 .

deosebire de această părere, noi credem că în textul lui Aristotel nu este angajată doar unicitatea intelectului agent, ci și a intelectului posibil, deci a întregului principiu al inteliecției. Sufletul ca principiu nemișcător devine în lume plural prin actele sale secunde.

Acest lung ocol asupra sensului cuvântului, *prim*” din definiția lui

Aristotel aduce cu sine câteva câștiguri teoretice: a) am conturat un concept al perfecțiunii prime a cărei manifestare este chiar perfecțiunea secundă, întrucât ambele țin de sensul *quiddității* („ceea ce era pentru a fi”). Așa cum vom vedea, această perfecțiune primă a devenit, pentru Averroes, intelectul unic pentru toți oamenii; b) sensul acestui concept poate fi pus în legătură cu teza aristotelică a extinderii raportului dintre act și potență de la nivelul

...Întregii naturi” la nivelul intelectului. Să conturăm însă temele primare ale noeticii lui Aristotel.

Funcțiile sufletului sunt enumerate de Aristotel în mai multe liste²¹⁰, dintre care cea mai completă pare a fi a ea d? – i Cartea a II-a, cap. 3, 414 a:

sufletul are facultatea de hrănire, dorință, senzație, mișcare și gândire. Ele sunt ierarhizate calitativ astfel încât ființele simple dețin un minim necesar al lor, iar cele complexe un maxim posibil al lor (414 b 1-18). Momentul decisiv al modelului aristotelic al facultăților provine însă din polemica cu

Platon (pentru care facultățile erau părți ale sufletului) ²¹¹: pentru Aristotel, ele se ordonează după cum sufletul se realizează pe sine într-o manieră tot mai amplă în fiecare dintre ele, incluse una în cealaltă, asemenea figurii geometrice cu n laturi care este inclusă în figura cu $n + 1$ laturi, și o include pe cea cu $n-1$ laturi.

Această comparație permite o remarcă, mereu definiția

sufletului face referire mai întâi la primul termen al seriei și într-un sens secund la celelalte:

omul este în acest sens primordial definit pl în funcția cea mai complexă

(intelectul), planta prin hrănire. etc. Argumentul a fost intens speculat de

Note:

2, O Cf. Aristotel, *De anima*, 402 a 4.4 oba 10.41 la 27, 413 b 12.414 a 33.

„Cf. Platon, *Republica*. 436 b.

! către Albert cel Mare și Sfântul Tomz2: în anul 1270 împotriva lui Siger:

dacă omul este definit în principal prin intelect, atunci cum să admitem că omului nu îi este propriu intelectul și. În loc să fie subiect al gândirii, el este instrumentul sau obiectul ei?

Aristotel. cu excepția unui număr de pasaje din *Etica Nkomahica*²¹³, lasă deschisă problema (am spune: o menține la un nivel paradigmatic).

Construcția problemei intelectului pare să vină în contradicție cu definiția de la 42 lb 5: intelectul este (după Anaxagoras) separat (428 b 5), neamestecat și simplu (405 a 15, 429 a 18), lipsit de organ corporal (429 a 24 – 25). divin și etern (408 b 18 – 29), iar activitatea lui se aseamănă cu simțurile în măsura în care, în ambele facultăți, există cineva afectat și cineva care afectează (427 a

20) și se deosebește, între alte diferențe²¹⁴, după cum sensibilul prea intens poate altera simțul, pe când intelectul nu este niciodată alterat de inteligibilele prea intense, fiindcă în act ele devin identice. În plus, într-un pasaj greu comprehensibil, intelectul este „*un alt gen al sufletului*” (413 b 24 – 26), dar abstracția nu se poate realiza fără o continuitate între simțuri și intelect, din care rezultă imaginea nelipsită din intelectie (43 la 16).

Acest șir de attribute antrenează o aparentă contradicție, iar această problemă are o valoare decisivă în text. Intelectul nu este nimic înainte de a cunoaște (429 a 24), ei reprezintă o receptivitate

pură, astfel încât gândirea pare a fi o afectare. Contrazice acest lucru inafectabilitatea lui (417 b 2 – 9 și

429 b 23)? Răspunsul negativ al lui Aristotel este remarcat și de Averroes²¹⁵, și de Sfântul Toma²¹⁶: presupusa afectare a intelectului este doar trecerea lui de la act la potență, ceea ce înseamnă că intelectul poate să fie receptiv, dar

Note:

212 Cf. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, cap. 2 și Sfântul Toma din Aquino.

Despre unitatea intelectului, § 89.

213 Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178 a 6 – 7. pasaj ciut adesea atât de Sfântul Toma cât și de

Albert pentru a arăta că esența omului este exprimată de intelect.

214 De fapt, Aristotel stabilește mai multe diferențe între simțuri și intelect: a) sensibilele prea intense distrug simțul, pe când inteligibilele nu distrug niciodată intelectul (424 a 29): b) simțirea este generată din afara sufletului, pe când înțelegerea dinăuntrul sufletului (417 b 17 sqq): c) intelectul poate enunța posibilul, pe când simțul realizează doar actul (426 b 26): d) eroarea există doar

la nivelul intelectului, fiindcă, am putea comenta, la nivelul intelectului există predicția

(427 b 8 – 14).

Cf. Averroes, ed. Crawford, p. 383 – 386. (În cele de mai jos facem trimitere întotdeauna la ediția lui F. Stuart Crawford (1953) a comentariului lui Averroes.

I<i Cf... Sfântul Toma. *Despre unitatea intelectului*, i. 18 – 26.

nu poate fi niciodată pasiv (adică poate recepta inteligibile, dar el nu se consumă prin aceasta asemenea unei materii). Aparent banală, constatarea poate avea consecințe importante: dacă ființa este „act” (cf. *Metafizica*, VII.

1048 a 30), atunci a gândi înseamnă pentru intelect a se realiza pe sine împreună cu inteligibilul său. În general, se poate accepta faptul că pentru

Aristotel. un lucru este ceea ce actualizarea lui dezvăluie, deoarece el este

„Ceea ce era pentru a fi”, el face parte dintr-o specie și este individualul consistent ontologic din această lume. Pura posibilitate a intelectului nu este o parte a acestei lumi unde „ceea ce era pentru a fi” este funcțional:

Averroes a spus, ca o soluție a dilemei expuse de Aristotel relativ la intelect, că el este chiar al patrulea gen de ființă²¹⁷, Sfântul Toma l-a asemănat cu receptaculul platonice²¹⁸. Se impune drept concluzie minimă faptul că această pură posibilitate ar fi autocontradictorie dacă ea ar fi ceva determinat sau ceva plural. Pentru Aristotel, în *De anima*, ea poartă două nume. foarte probabil sinonime: ea este loc al speciilor (tottoc; elSurv – 429 a 28) și este specie a speciilor (elSog elSwv – 432 a 2).

Pe lângă aceasta, „a ști” are pentru Aristotel trei sensuri care diversifică trecerea de la posibilitatea pură la actul deplin al cunoașterii:

există posibilitatea pură, despre care nu putem afirma nimic, apoi există posibilitatea determinată de a ști ceva, ceea ce este deja o plurificare a acestei pure posibilități, iar în al treilea rând este știința exersată în act (417 a

21 – 417 b 2). Și totuși, ceea ce este surprinzător, acest proces nu are loc niciodată complet, ci „când intelectul devine fiecare dintre inteligibile, așa cum se numește știutorul care este în act... chiar și atunci el este încă, într-un sens, în potență, dar nu tot așa ca și înainte de achiziție sau de descoperire” (Suvajiei ttwc; – 429 b 8 – 9).

Aceste două remarci conduc spre o concluzie: faptul de a gândi pentru intelect înseamnă a se realiza pe sine ca individual. Gerard Verbeke formulează sintetic sensul acestei expresii: „*natura unei ființe se dezvăluie pe măsura activității desfășurate*” ²¹⁹. A gândi înseamnă a se realiza pe sine

Note:

217 Cf. ed. Crawford, p. 410.

218 Cf. Sfântul Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 24.

Înțelegem prin expresia „receptacul în sens platonice” tema celui de-al treilea gen de ființă din *Timaios*, 48 e sqq.

219 Cf. Gerard Verbeke. *Jean Philopon, Commentaire sur le de anima* d'Alexandre de Aphrodisie. trad. par

Guillaume de Moerbeke. Paris-Louvain, 1957. p. 25.

ca individual. În acest sens (capitolul 5 din Cartea a lila), Aristotel propune extinderea distincției act-potență de la nivelul întregii naturi la nivelul intelectului:

În legătură cu acest pasaj, Remi Brague remarcă: „dacă sufletul reproduce structura întregii naturi, acest lucru se datorează mai puțin faptului că el e o parte a naturii întregi cât faptului că el este locul în care natura apare” *20. Acest lucru ne trimite pe noi la două pasaje discutate mai sus: începutul tratatului ne avertiza că studiul sufletului conduce la cunoașterea adevărului întreg (îtpoc; ttfv a Afp! reiaf Stocctocv402 a 5), iar definiția numelui sufletul „act prim”, atunci când era vorba de el în întregime și în general. Înseamnă că deosebirea dintre actul și potența intelectului se regăsește înainte ca el să fie individual de propria sa activitate, adică să fie în act sau chiar în *habitu*, după exemplul celor 3 etape de mai sus²²¹.

Putem acum să ne asumăm observația că, în această interpretare, ideea că intelectul (activ) provine „din afară (De gener. anim., 736 b 27). Și ideea că el se află „în suflet” (din fraza citată, 430 al3), sunt necontradictorii. Cele două susțineri au creat multor comentatori serioase probleme: pentru

Themistius²²², intelectul agent este o realitate divină, vecină unității și pluralității, care poate fi multiplicată prin „luminile” inteligenței divine și

Note:

2: O Cf. Rémy Brague. (1988), p. 350.

²²¹ Prin urmare, distincția dintre intelectul „pasiv” și cel „activ” este vulgarizatoare, greșită și menită să ne încurce: o distincție corectă poate fi aceea între un intelect posibil și unul activ, rezervând expresia „intelect pasiv” pentru sensul enigmatic al rândului 430 a 25, unde Aristotel vorbește despre acest intelect pasiv muritor, identificat de

Averroes, de Filopon și de Sfântul

Toma cu imaginația.

„”: El. Themistius, în DCI. 64 – 65.

Așa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și aceasta este toate celelalte în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta fața de materia din care urmează să producă, este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe (430 a 10 – 14).

principiul ierului care suntem noi înșine, peninț Averroes223, el este separat și unic pentru toți oamenii; pentru Avicenna, el este inteligența celei de-a zecea, sferă a lumii supralunare. Sfântul Toma obișnuiește să invoce contra lui Siger pasajul 430 al3, pentru a susține imanența intelectului agent, iar Siger invocă pasajul 1 din Despre generarea animalelor, pentru a-i sublinia transcendența. Iaj

Aristotel. pentru statutul acestui intelect, nu oferă decât o analogie:

Atât Themistius, cât și Avicenna, pentru a cita numai două nume dintr-o posibilă serie mai lungă, au încercat o lectură teologică a pasajului: lumina își are originea în soare, analogic pentru Platon binelui, tot așa cum intelectul agent deține aspectul divin al intelectului (deși Aristotel numise întregul intelect „divin”). Credem însă că este posibilă și o interpretare mai simplă: în *Despre suflet*, lumina este o plica-e particulară a unei legi generale a percepției, care postulează necesitatea unei medieri între simț și obiectul sensibil. Trebuie să remarcăm faptul că această teorie este, de fapt, o radicalizare a unui principiu platonice, reperabil în *Republica*, 507 d:

Jixistă situații când auzul și vocea pretind un alt element pentru ca prima să audă, iar cealaltă să tip auzită, un element care, dacă n-ar fi prezent un al treilea, auzul nu va auzi, iar vocea nu se va face auzită?

— Deloc, nu există.

— Eu cred, am zis, că nici celelalte simțuri, ca să nu zic niciunul, nu au nevoie de un astfel de element. Sau poți tu să indici vreunul?

— Nu pot. – Dar nu-ți dai seama că puterea vederii și a lucrului de văzut reclamă existența unui astfel de element?” (trad. Andrei

Cornea).

Pentru Platon, doar văzul are parte de termen mediu, ca lumină, iar celelalte simțuri sunt mai umile. Aristotel radicalizează acest principiu și îl aplică tuturor simțurilor: văzul are ca termen mediu lumina (418 b 2 – 3), auzul are apa și aerul (419 b 18), și, cel mai interesant, pipăitul are ca termen mediu corpul însuși (423 a 15). Această schemă ridică două probleme, a) prima ține de asemănarea cu lumina, oare puica Aristotel să spună. În loc de lumină, apă. sau corp? Avantajul „luminii în text este oare literar sau este logic? Un eventual avantaj ar fi acela că intelectul provine *alin afară*”, deși este pretutindeni, la fel ea lumina, ceea ce nu se petrece nici cu corpul, nici cu apa. Este însă dificil de distins natura acestui

...avantaj”: el este logic pentru că atributele luminii sugerează atributele intelectului, așa cum apa și corpul nu puteau face. Dar el este și literar, pentru că în raport cu văzul, ideea că lumina are o sursă unică este accidentală, b) a doua problemă ține de reperarea subiectului care percepe și gândește. Este evident că, într-un sens. cel care gândește este compusul

(408 b 14 – 15) în care. cei puțin în cazul simțului tactil, este inclus și corpul-intermediar. Dar înlăturând toate intermediatările (corpul, apa.

lumina, intelectul agent), nu vom găsi totuși nimic consistent și prezent

(pentru Alexandru din Afrodisia, tabla pe care nu este scris nimic, comparată de Aristotel cu intelectul posibil – 430 al – este marca absenței scriiturii, nu consistența unei table goale 24). Pentru intelect, aceasta înseamnă că singura lui determinare este chiar gândirea.

Ne aflăm în fața aceleiași „fete duble” a sufletului, regăsită acum la nivelul intelectului: într-un fel un act prim despre care nu putem ști nimic, pentru că a ști ceva despre el înseamnă a-l determina deja. și pe de altă parte un act secund, ființă în această lume. dar a cărui structură este mărturia unui act anterior lui.

Dar cel care a formulat o teorie coerentă a acestei poziții

aristotelice a fost Averroes. Pentru că intelectul este ceea ce el devine, urmând asemănarea cu simțurile, atât simțirea cât și cunoașterea dispun de două subiecte (în sens de *suhstralum* aristotelic) 225: în cazul intelectului, imaginea și intelectul posibil. Actualizarea și asocierea ci cu un inteligibil înseamnă a gândi (atât pentru Averroes cât și pentru Aristotel). Dar în acest act are loc, de rapt, realizarea intelectului posibil. Acest fapt ne lasă să credem că intelectul posibil este corespondent, pentru Averroes, cu actul prim, iar imaginea ar corespunde actului secund, ca subiecte ale lor. Acest intelect posibil este unic pentru toți oamenii, iar imaginea este mărturia plurificării lui în momentul gândirii. Am văzut deja cum, pentru Aristotel actul „prim”.

Note:

„* El. P. Moraux. (1942). p. 75. pentru trimiterea la textul lui Alexandru și exegeza pasajului.

C \\ ed. Cnnvfont. p. 400: vom relua fragmentul în discutarea poziției lui Averroes.

nu este altceva separat de cel secund, ci este doar actul anterior puterii care întemeiază această putere, pentru că el însuși să se regăsească integral în oricare din actele sale secundare.

La această teorie a reacționat Sfântul Toma. cu trei contraargumente²⁶: 1) nu este posibilă continuitatea celor două subiecte cu actele lor. fiindcă în momentul nașterii noi nu gândim. Ori, pentru Averroes.

continuitatea (*copulația*) are loc doar în gândire, ceea ce înseamnă că omul nu este un subiect, ci un obiect al gândirii, așa cum au afirmat o serie de texte ale averroismului latin^{27.2}) această continuitate nu este o unitate pentru că, în imaginație, o specie inteligibilă este în imagine în putere, pe când ea este în act în intelectul posibil, ori, ar fi totuși necesar ca actul cunoașterii să fie unic; 3) dacă ochiul vede prin lumină culoarea de pe peretele care nu vede dar este văzut, și dacă, prin teoria lui Averroes, acest lucru s-ar realiza prin două subiecte, ar însemna că intelectul posibil cunoaște prin intelectul activ imaginea care este în omul cunoscut, dar care nu

cunoaște. În concluzie, pentru Sfântul Toma, teoria celor două subiecte transformă unul din subiecte în obiect e tiosci... (Așa cum vom încerca să arătăm, această critică pe care am rezumat-o îl are în vedere mai degrabă pe

Siger decât pe Averroes).

Este evident, după enumerarea argumentelor Sfântului Toma, ce îi desparte pe cei doi comentatori: fiecare din ei înțelege diferit ce anume este omul, ca singularitate. Pentru Sfântul Toma, din perspectivă creștină, sufletul este persoana care gândește. Acesta corespunde, în fond, actului secund al lui Aristotel, dar care nu are nevoie de niciun act prim care să îl explice. Nu este cazul să ridicăm problema gradului de fidelitate față de

Aristotel, deoarece este posibil ca aici afirmațiile lui Aristotel să funcționeze paradigmatic (în sensul definit la început). Astfel, în textul capitolului analizat, apare o frază al cărei prim cuvânt poate primi un statut gramatical dublu:

Cuvântul „și – xai”, poate fi adverb (a), dacă se referă la o serie de atribute aplicabile atât intelectului posibil cât și celui activ: dar el poate fi și

(b) o conjuncție care leagă cele două fraze între care se găsește, și atunci seria celor trei atribute se referă doar la cel activ, astfel încât intelectul posibil ar putea fi confundat foarte ușor cu ceea ce Aristotel numește mai jos

„Intelect pasiv”. Pentru varianta (a), așa cum a remarcat Alain de Libera, a optat Averroes²²⁸. Într-un sens diferit, cum se va vedea, aceeași variantă o alege și Sfântul Toma, și ea este cea mai apropiată de sensul textului aristotelic, care atribuia și în alte pasaje aceste determinatii întregului intelect²²⁹. Pentru varianta (b) au optat, fiecare în felul său, Alexandru din

Afrodizia²³⁰ și Themistius²³¹. În funcție de această opțiune se poate interpreta dificultatea ultimelor rânduri ale capitolului: după ce Aristotel aplică teoria anteriorității actului față de potența (enunțată și în *Despre suflet*, 415 a 18 – 20) la raportul dintre intelectul posibil și cel activ, spunând că în raport relativ cu timpul, potența este

anterioară, pe când în sens absolut, actul este anterior²³², ultimele rânduri vorbesc despre nemurirea lui:

El este, fiind separabil, numai cel care este, și doar așa este nemuritor și etern.

Căci noi nu ne amintim cu el, deoarece este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor, și tară acesta el nu înțelege nimic (430 a 22 – 25).

Problema frazei din urmă pornește de la expresia „*intelect pasiv* (*intellectus passibilis*, voug TOC\rrrn. xdă) ”: dacă ea este sinonimă intelectului posibil, așa cum a crezut Themistius²³³, atunci subiectul propoziției este intelectul activ. Pentru noi, așa ceva este greu de crezut, mai cu seamă

Note:

„ Cf. ed. Crawford, p. 440 – 441. trad. A. de Libera, (1999. cf. Bibliografia) p. 109. împreună cu comentariul lui Alain de Libera asupra adăugirii lui „*etiam*” în text. ei. *Introduction*, p. 30.

229 Cf. *De anima*, 408 b 18 – 19. 408 b 29, 429 a 15, 429 b 13.

230 Cf. Alexandru din Afrodizia, *Despre intelect*, § 17; (pentru textul lui Alexandru, facem referire doar la numărul paragrafului, întrucât el este tradus în voi. DUI).

2, 1 Cf. ed. Verbeke, comm. ad. 430 a 14, p. 225.

232 Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049 a 12.

23” EI. Themistius, ecl. Verbeke, p. 225. OUI. p. 60 – 61.

fiindcă agresi lucrul ne impune să acceptăm valoarea de conjuncție a lui. și”.

de mai sus, și să negăm faptul că enunțurile privind imposibilitatea intelectului s-ar referi la cel posibil. O interpretare inițiată de Ioan

Filopon²³⁴. preluată (său. poate, reinvenlată) de Averroes „v. este sinonimia dintre expresia de mai sus și imaginație. Într-adevăr imaginația are pentru Aristotel o sursă sensibilă și una intelectuală (428 a M) 428 b 1), și ea face ca intelectul să realizeze conceptul prin actualizai ea a ceva inteligibil în ceva asemănător sensibilului. Din acest motiv, toate conceptele intelectului sunt asocieri a doi termeni

dintre care niciunul nu poate fi, în ordine umană, conceput în sine: nu putem gândi niciodată univoc ființa ca act pur, ci ea are întotdeauna mai multe semnificații²³⁷, și nici nu putem concepe altfel decât analogic materia primă²³⁸.

Dacă seria afirmațiilor de mai sus este acceptabilă, putem presupune că Aristotel a gândit sufletul ca pe o realitate ce nu aparține în sine, ca un obiect, lumii sublunare, dar care este prezent în această lume prin propria activitate. Ca alternanță a actului prim/secund, provenită din sensul expresiei toți ttv elivea, el este implicit unu și multiplu, astfel încât teoria unității intelectului, ca și teoria plurificării lui *a sâni*. sunt interpretări posibile ale aceleiași paradigme.

Am văzut mai sus însă faptul că, implicit, individuarea sufletului este incompletă (429 b 8 – 11). Acest fapt corespunde cu neputința de a actualiza în demonstrații principiile prime²³⁵. Reformulând paradoxul lui Menon. Pierre

Aubenque se întreabă: „cum este posibil ca lucrul cel mai cognoscibil în sine să fie cel mai puțin cognoscibil pentru ho/7” 240. De vreme ce principiile sunt condiții ale cunoașterii, regresia cunoașterii în spațiul propriilor principii prealabile cunoașterii este infinită. Dacă, în formularea aceluiași comentator „pentru Aristotel, știința primelor principii este legitimă dar este imposibilă” 2, înseamnă că putem recunoaște aici un paradox întâlnit

Note:

„U Cf. Filopon, ed. Verbeke, comentariul la 430 a 23 – 25, p. 42 – 45.

ai Aceasta deoarece Averroes nu îl citează pe Filopon în comentariul său.

„* Cf. ed. Crawford, p. 450.

2, 7 Cf. *Metafizica*, 1003 a 31 – 33.

238 Cf. *Fizica*, 19 la 7 – 8.

239 Cf. Aristotel, *Anal. Post.* I, 2, 7 lb 26.

240 Cf. Pierre Aubenque, *op. cit...* p. 61.

„Cf. Pierre Aubenque, *op. cit...* p. 175.

mai întâi la Platon: cunoașterea principiului presupune

angajarea lui prealabilă.

Dar până unde este posibil să înaintăm în transpoziția act/potență de la întreaga natură la intelect. Actul prim al corpului este oare și altceva decât actul lui secund, cel puțin analogic cu ordinea lumii? Pe de altă parte, dacă sufletul este ei boc. iar funcția lui cea mai nobilă este aceea de tottoc elowv.

poate fi el asimilat unei realități din ordinea lumii? Aristotel. Într-adevăr, face în câteva rânduri referire la o legătură posibilă între suflet și cer⁴.

În plus. intelectul este divin, fără a fi act pur. adică totalmente lipsit de potență, tot așa ca și cerul²⁴³, care cunoaște distincția act / potență, dar e divin” ⁴⁴. Practic, aceasta înseamnă că în textul aristotelic funcționează tacit o analogie, tot așa cum., puritatea” cerului nu elimină mișcarea planetelor și.

astfel, păstrează distincția act/potență după loc. În același fel „puritatea”.

Intelectului nu elimină niciodată asumarea imaginilor în intelcție și nu are acces niciodată la vreo cunoaștere în afara predicției²⁴⁵. Pe de altă parte, am văzut deja că centl lui Aristotel are un caracter inteligibil, fără ca el să fie altul decât cel vizibil, ceea ce ar fi condus la o reeditare a platonismului ideilor. Cerul paie a fi pentru iunie; – sublunară ceea ce intelectul este pentru om. Lumea sublunară imită pe cât poate eternitatea cerului²⁴⁶, iar cerul învăluie întreaga lume²⁴⁷ și colaborează la nașterea ființelor vii. Iată celebrul pasaj din *Despre generarea animalelor* în care Aristotel anunță aceste corespondențe²⁴⁸:

Note:

„⁴ Există numeroase aluzii aristotelice la ideea că lumea individualelor imită prin eternitatea speciilor ei eternitatea cerului: *De anima*, 415 b 2 – 7, *Fizica*, VIII, 7 – 9, *De gener. el corruptiofte*.

II. 10, *Metafizica*. 1072 a 9 – 1 7. Într-un pasaj din *Fizica* (212 b 11 – 12), locul se atribuie accidental doar sufletului și cerului.

„Ei. *Metafizica*, 1050 b 6 – 3 – 4.

244 Cf. *Despre cer*, I, 9, 278 b 10 – 21.

Este adevărat că o asemenea aserțiune pare să neglijeze complet pasajul din *Metafizica*.

1072 b-1073 a. care pune în analogie gândirea nepredicativă divină cu intelectul uman. spunând că în mod excepțional și rar intelectul ar putea să o cunoască pe cea dintâi. În realitate, nu există nicio contradicție, deoarece. Aristotel se referă în *De anima* la folosirea curentă și naturală a intelectului și în pasajul din *Metafizica* la folosirea lui excepțională, care și-ar pierde la rândul ei statutul dacă ar desființa-o pe cea dintâi.

346 Cf. *De anima*. 415 b 2 – 7.

247 Cf. *Despre cer*. 278 b 16 – 18.

!" <Y. *De xeiier. annnalnim*. 736 b 27 – 737 a I

Rezultă din cele anterioare că numai intelectul provine din afară și este.

singur, divin. Niciun act al acestuia nu comunică cu actul corporal. Pe de altă parte, întreaga potentă a sufletului pare să stea în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mai apropiate ele divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile și mai umile, tot astfel diferă și aceste naturi. Există pentru toate ceva în sămânță care o face pe aceasta să fie roditoare, și de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc. nicio potentă de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sămânță și în spumă, și o natură prezentă în această suflare care este în analogie cu elementele astrelor.

Din acest moment, nu mai este decât un singur pas spre a spune că cerul inteligibil (ca *locus specierum* și *species specierum*) are nevoie de subiect (corporalitate) pentru a deveni manifest. Pasul (textual) l-a făcut, așa cum știm deja. una din propozițiile cenzurate de Templier²⁴⁹. Așadar, este cu puțință ca pentru Aristotel, să existe cel puțin o analogie între suflet și cer.

Apoi, este acceptabil faptul că pentru Aristotel cerul guvernează lumea sublunară și eSste un intermediar între motorul prim și această lume²⁵⁰. Așa cum notează R. Bodeus: „Pe scurt, cel de-al cincilea corp al lui Aristotel devine, sub acest raport, moștenitorul celui de-al treilea gen al lui Pluton – el însuși este o substanță cu statut intermediar”.

Note:

249 a. prop. 74, în DAM, p. 210 – 211.

2 M Cf. *Metaph.* 107 la 13 – 17, *De gener. ei con.* 338 b 3, *De gen anin.* 716 a 16, *Probi* 994 a 30.

Deplantis 817 a 23, *Meteor.*, 346 b 30 – 33.

251 Cf. R. Bodeiis, *Ame du mode ou corp. s celeste? Une interrvgation d'Ariitote*, în voi... *Corps etăme – surle de anima d'Arislote*". ed. J. Vrin. 1996. p. SX.

În urma acestei schițe sumare, este posibil să avem de-a face în cazul lui Aristotel cu un număr de susțineri dintre care o mare parte au primit, prin comentatorii lor. un caracter paradigmatic. De exemplu, te/a eternității.

divinității și separației intelectului, teza prezenței în suflet a separației act/potență. asocierea intelcției cu imaginația, analogia dintre suflet și cer.

pol și numite propoziții *paradigmatice*. Dimpotrivă, grupul propozițiilor *doctrinare*, care variază de la un comentator la altul, pol și formulate mai simplu ca niște întrebări: „este compatibil acest set de propoziții cu nemurirea individuală? Este doar intelectul activ sau și cel pasiv „separat”.

etc? Am dori să arătăm mai jos că asumarea paradigmei moștenite de la el impunea logic un set de constrângeri între care ideea unității intelectului

(sub o formă sau alta) era greu evitabilă (fără ca paradigma s-o impună), dar ideea nemuririi personale era de nesusținut.

3. Suflet și cer. Ocurențele unei analogii.

Dacă în documentul de la 7 martie 1277 problema cerului ca mediator inteligibil revine frecvent, în propoziția 74 cerul devine analogic corpului însuflețit, iar propoziția 14 susține chiar că „despre om se spune că înțelege în măsura în care cerul înțelege”. Deși pentru Aristotel problema analogiei dintre suflet și cer pare posibilă, totuși el nu spune niciodată că centl este actul prim al sufletului, cu toate că reeditările plauzibile ale aristotelismului pot susține acest lucru plecând de la ideea analogiei dintre suflet și întreaga natură și

dificultățile unității dintre corp și intelect. Este însă remarcabil faptul că din punct de vedere literar, toți autorii care comentează tratatul

Despre suflet sau îi preiau paradigma, recurg în mod nediferențiat la metafora cerului pentru a lămuri dificultățile intelectului. În finalul capitolului său *Despre intelect*. Alexandru din Afrodizia examinează statutul intelectului activ, identificându-l în mod natural cu cerul inteligibil: „*acest intelect fie guvernează singur (s.n.) ceea ce se află aici pe pământ, fără ajutorul corpurilor divine, (...) fie că acționează cu ajutorul mișcărilor regulate ale corpurilor cerești*” 2 – Pasajul nu certifică o legătură directă

Note:

252 C (. Alexandru din Afrodizia, *Despre intelect*. \$. 20. Este posibil totuși ca acest text să fie inautentic. din cauza unui număr de teze contrare cu începutul tratatului – ei. B.C. Razân.

1 197 li p. 4 d, S.u!

Între cer și suflet, ci o ipostază a ei: intelectul activ este asociat cu cerul inteligibil.

Pentru Themistius. putem spune că este valabilă aceeași analogic, dar într-un raport diferit. Discutând problema nemuririi intelectului activ.

Thenislius înfățișează o *scala naturae*. În care natura actualizează progresiv subiecte tot mai nobile, până ce ajunge la intelectul activ... *sinteză a tuturor speciilor*” 1. Intelectul activ devine aici o inteligență neoplatonică, al cărei rol intermediar între divinitate și lume (rol propriu cerului inteligibil în paradigma noastră) este justificat de celebra imagine a intelectului activ unu-multiplu. iluminat și iluminator (*illustrați ei illustrantes*) 2*. Ioan

Filopon, în *Comentariul* său la *Despre suflet*, admite analogia sufletului cu

255

cerul:

Quoniam et quae sub luna patiuntur ah coelestibus. et non sunt onvino eiusdem materiae. et corpus eliam ab anima patiens nan corruptiva passione sed peifecliva. nitul cotmnune habet ad ipsam

secundam substanțiam.

Tot așa cum cele care pătimesc sub sfera lunii de la cele cerești nu sunt cu totul de aceeași materie <cu cele cerești>. la fel corpul care pătimește lin pa – ea sufletului în sens perfectiv și nu distructiv nu are nimic comun cu el ca substanță”.

Pentru Averroes. gradul de pură receptivitate al intelectului posibil reamintește statutul corpurilor celeste: „*numai această natură (a intelectului posibil – n.n.) deține receptivitate într-un sens absolut. În același fel, corpurile celeste pot recepta formele separate care dețin înțelegere*”. Cea mai clară exprimare a acestei analogii îi aparține însă lui Aflarābi. În tratatul

*Despre intelect și obiectul său*²⁵:

Palam autem est quod subiecta în quae agit intelligentia agens sunt cei corpora

Este însă evident faptul că subiectele asupra cărora acționează inteligența

Note:

— „Ei. ed. Verbeke. p. 227. fragment tradus în DII. pp64 – 65.

* Ei. ed. Verbeke, p. 235, fragment tradus în DUL, pp. 68 – 69.

255 Cf. ed. Verbeke. p. 32, r. 67 – 70.

256 Cf. ed. Crawford, p. 429.

257 Cf. Aflarābi. *De inlelleijii et mtlelecto*. m și

(iilson. ADHIMA, (1929 – 1930V p. 125. r.

vei rires în corporibus generatis agentă sunt lie corpuri, ție niște *corruptibilibus. hun autem ostensum est facultăți în corpuri generate și în libro De generatione et corruptione corruptibile*. Căci s-a arătat în *Despre quod causae quaesunptarles corporum generare și corupere* că tocmai acele *caeiesliwn ipse sunt principia prima* cauze care sunt părți ale corpurilor *e/gentis corporâs*. celeste sunt principiile prime care acționează asupra corpului.

Și lui Albert cel Mare îi este familiară analogia. În introducerea pe care o scrie la tratatul său *Despre unitatea intelectului*, Albert expune poziția „*filosofilor* relativ la substanțele separate, și spune că poziția lor este dublă: unii susțin că cent! inteligibil mișcă atât astrele

cât și înțelegerea în om² s, iar această poziție ar aparține în general Peripateticilor³⁹, iar alții susțin că intelectul agent este subordonat și nu supraordonat stelelor²⁶⁰, iar această poziție este atribuită și lui Anaxagora²⁶¹. Marele merit al lui Albert este. am putea spune, acela de a fi conștientizat în ce măsură paradigma aristotelică impunea o legătură între suflet și cer. Pe tot parcursul tratatului, teza reapare fără a fi contrazisă, ha mai mult, ea figurează ca o asumție tacită într-un argument *contra* tezei unității intelectului: dacă inteligența cerului multiplică astrele, la fel ar trebui să se petreacă și cu sufletele raționale²⁶²:

Hoc autem patiens est corpus hominis maxime aequalitate caeli conveniens.

cuius lipsa intelligenlia est motor. Igitur în dlo facil actum sibi similem, el hic est anima rationalis.

Cel care pătimește este corpul omului, care este în cea mai mare măsură proporțional cu cerul al cărui motor este inteligența însăși. Așadar, în acel corp <inteligența> produce un act asemănător sieși, iar acesta este sufletul rațional.

258 Cf. *Alberti Magni tractatus de unitate mtlelectus*, în *Opera omnia*. vol. XVII/**b**, ed.

Note:

Axchendorf, 1075. ed. Hut nagel, **p. 1, r. 55**: „*Ei spun că mișcarea cerului reprezintă mișcarea substanței intelectuale*”.

„* a. ed. Hufhagel. **p. 2 r. 41 – 42**.

„” „Cf. ed. Hut nagel, **p. 2.1.42 – 46**: „*Există și o altă poziție a arabilor, care spune că în afara intelectului care mișcă planetele, se găsește inteligența agerită inferioară în ordine celei celeste, iar aceasta este cea care acționează în cete active și pasive*”.

261 Cf. ed. Huihagel. **p. 2 r. 50**.

(„I” ed. Iluliiagel. **p. I7.r. 16 – 1**).

Acest demers revine pentru Albert în *Despre cincisprezece probleme*, ceea ce demonstrează faptul că Albert nu a conștientizat non-sensul: să admiți că intelectul este analogic cerului inteligibil însemna să ai o bună comuniune cu teza unității intelectului: „*Din*

acestea rezultă cu necesitate că intelectul omului, care are un suflet de o asemenea natură și care este organic, este posedat și adoptat de la o natură superioară". Această natură superioară era inteligența celei de-a zecea sferă a cerului.

Ocurențe ale analogiei între suflet și cer apar la Sfântul Toma chiar în tratatul *Despre unitatea intelectului*. Pentru a explica cum de este posibil ca o formă să aparțină unui corp, dar să aibă și facultăți imateriale. Sfântul

Toma spune: „Căci vedem în cazul multora că o formă este cu adevărat actul unui corp alcătuit din elemente amestecate, și totuși dispune de o facultate care nu este facultatea vreunuia dintre elemente, ci corespunde unei asemenea forme dintr-un principiu mai înalt, de pildă a unui corp ceresc” 261”. Pentru a respinge materialitatea intelectului, Sfântul Toma citează pasajul 736 b 29 – 736 a 1 din *Despre generarea animalelor*, în care sufletul este analogic cu elementele astrelor²⁶⁵. În alt pasaj, pentru a respinge analogia dintre faptul că „cerul înțelege e în maiorul său” 266 și, eventual, tot așa noi am înțelege prin intelectele superioare, Sfântul Toma acceptă termenii analogiei, inversându-i: „Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers”. Exemplele pot continua cu un fragment din *Summa contra Gentiles*” 6:

Primul n igitur mobile, scilicet caelum. est animatum. secundum opinionem

Aristotelis. inquiramus igitur. secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit coelum animatum... Non poterit igitur dici quod intellectus secundum suam substanțiam uniatur corpori codești ut forma. Sic igitur el

Motorul prim, adică cerul, este animat, după părerea lui Aristotel. Să ne întrebăm atunci, în opinia lui Aristotel, cu ce fel de suflet este animat cerul...

Nu s-ar putea spune că intelectul (= 11) potrivit cu propria substanță, să se unească cu corpul ceresc așa ca o formă. În același fel și în cazul corpului

Note:

Cf. ed. Geyer, p. 33, r. 54 – 56, tradus în DUI, cap. 1, pp. 100 – 101.

Cf. În DUI, *Despre unitatea intelectului*, § 27.

Cf. În DUI, *Despre unitatea intelectului*. § 47.

Cf. În DUI. *Despre unitatea intelectului*. § 70.

Cf. *Summum Contra Gentiles*, II. 70.

corpori humano... simillimum. să inulum opinionem Arislotelis, subslanlia inielleciualis unitar... ui forma ipsius. Hac auwm quod dictiun cu de aniinatione caeli, nou dixim qttasi asserendolidei doctrinam...

omenesc potrivii opiniei lui

Aristotel. substanța intelectuală (= 12) <nu> se unește, cu o formă a acestuia.

Nu am spus acest lucru însă. relativ la animarea cerului, urmând doctrina credinței...

Problem) nelămurită a lexiului este dacă între II și 12 este o analogie sau chiar o identitate. Dar în oricare din situații, proporționalitatea dintre suflet și cer rămâne neatinsă în realitate, așa cum avertizează Alain de

Libera: opinia Sfântului Toma asupra inteligibilității și animării cerului este oscilantă: „*Fluctuațiile gândirii Sfântului Toanta corespund contextelor argumentative în care el angajează teoria animării cerului. Acolo unde animația caeli este pusă în slujba monopsihismului. Aquinatul este determinat să-și radicalizeze arislolelismul sau, în sens minim, să îl recite*

pe Aristotel contra lui Averroes. În alte situații, el își dezv/tă liber teoria motoarelor celeste” 6”.

Este momentul să subliniem r. i confuzia filologică²⁶ pe care o făcuseră atât Albert cât și Sfântul Toma în ceea ce privește interpretarea termenului *ylithim* din *Liber de Causis*, prop. 90. (în arabă: „În sens formar”), cu grecescul *uAt*), pe care îl puteau întâlni în expresia *intelleclus ylearis*.

prezentă în traducerea realizată de Gerardus din Cremona după *De intellectit* a lui Alexandru din Afrodizia” 7”. ceea ce a condus la ideea că inteligența care conține *ylithim* poate fi identificată cu

intelectul posibil aristotelic, redenumit de Alexandru „material”, astfel încât Averroes însuși a uzat de această inovație terminologică. În ciuda criticilor numeroase pe care i le-a adresat lui Alexandru din Afrodisia în *Comentariul Mare la tratatul*

„*Despre suflet*” al lui Aristotel. Acest accident filologic a ajutat, eventual. la întărirea unei analogii între suflet și cer; pe care tradiția neoplatoniciană și peripatetică o oferiseră independent de accidentul pomenit

Note:

5 Cf. Alain de Libera, (1994). pp. 318 – 319

269 Cf. Altk Ttus Magnus, *De causis el proces.su umveisilati*. s, II. tr. 2. cap. 18. ed. Fauser, p.

III. 28 – 46. Și S. Thotnae Aquínatis. *În lihnim ele causis expo. sitio*. ed. C. Pera. p. 62. §. 230.

7” ti. 1) 1 I. p 4 (... S. 17 și Și 19.

Fie că este o formă literară, fie că este susținută doctrinar analogia suflet / cer a fost condamnată în ochii teologilor de la 1277. Există însă și un text timpuriu, din 7 iulie 1228. În care papa Grigorie face un apel către universitarii parizieni, îndemnându-i să se ferească de doctrina cerului animat și divin: „*Al (îi au spus însă lucruri false și deșarte. Ca de pildă*

Platou, care era de părere că planetele sunt zei, și Aristotel, care considera că lumea este eternă”.

Un text din *Comentariul la Fizica* aristotelică redactat de Boetius din

Dacia arată faptul că deplasarea corpurilor cerești este cauza formală a lucrurilor inferioare: „*dacă corpurile celeste nu și-ar modifica poziția, corpurile inferioare nu s-ar diversifica după forme*” 211. Textele sunt însă cu atât mai limpezi cu cât au mai puțin de-a face cu conflictul anilor

1270 – 1277: exprimarea cea mai concludentă, cea mai apropiată de propoziția 14 din documentul de la 1277 o găsim într-un text foarte îndepărtat temporal de acest an, dar care pare că a circulat în epocă: un tratat atribuit fals Venerabilului Beda. de certă inspirație

neoplatonică. *De mundi caelestis terresthsque liber*, afirmă²⁷³:

Dicunt etiam quidam imam tantum esse animam, id mundanam, quod omnia în animam el conformes unicuique rei visibilis pro sua fiabilitate, sicut stellis rationem, hominibus qwr caducis rebus învenit habere sphuericum capul ei erectam faciem. rationem quoque înfundit, el senzualitatem, sicut divinis corporis licei prae numa contemplatione divina animalici senzualitatem nan exerceant; caieteris animantibus sensum et vegeiationem; arboribus el herbis

Ei spun că există un singur suflet al lumii care se află în toate sufletele și care este conform fiecărui lucru vizibil după putința acestuia, asemeni rațiunii stelelor. Pe oameni, printre cele trecătoare, îi face să aibă capul asemeni unei sfere și chipul ridicat de la pământ>, înzestrându-i cu rațiune și cu sensibilitate, asemeni corpurilor divine, deși pe ele nu le-a dotat eu sensibilitate, în vederea unei mai mari contemplări: unele animale au primit simț și facultate

Note:

271 Cf. *Cartulariim...* ed. H. Deniile, (1889), pp. 115 – 116: „A/r; autem falsa et vana dixerunt.

Șicul *Plato*, qui *planelas* deos assenul, el *Ari. sloteles*, qui *mundum aeternum fuis.se dogmatizavif*”.

112 Cf. Rotând Hisette, (1977), p. 141: „*nisi corpora caelestia diversificentur in situ, corpora inferioara non diver. sifcentur informis*”.

„(T. Vaiiolfiiai aiisits comptelH.s. series latinii vol. XC. coli. 902.

tantummodo vegetatianem; el siati iinus vullus în plurihus speculis el in uno specula plures vullus apparent. ita una anima în plurihus rebus: el ulique omnes vires suas habel. lirei în diversis habeal exereilium profiabilitate corpomm.

Secundum quam senieniiam nullus homo videtur esse peior alio. – quia una cădemque anima bona et immaculata în sui natura est în omnihus corporibus.

vegetativă, arborilor și ierbii Le-a dăruit doar facultate vegetativă. Și după cum un singur chip apare în mai multe ogini/i și într-o oglindă mai multe chipuri, tot așa un singur suflet în mai multe lucruri și astfel lâecare lucru își are propriile facultăți, deși în lucruri

diferite <acest suflet> se manifestă după capacitatea corpurilor. Potrivit acestei sentințe, niciun om nu este mai prejos față de altul, deoarece unul și același suflet, bun și imaculat, se află în toate corpurile.

Este evident faptul că acest text a fost unul marginal: el nici nu interesează foarte mult sub aspect doctrinar, cât mai degrabă paradigmatic:

el ne arată cum o familie de gândire în care aristotelismul și neoplatonismul se întâlneau impunea o asemenea analogie care se actualiza cu atât mai curajos cu cât ea era mai departe temporal de epicentrul fenomenului cenzurii universitare²⁷⁴.

4. *Cele trei comentarii grecești disponibile în secolul al XIII-lea:*

Alexandru din Afrodizia, Themistius și Ioan Filopon

Spre sfârșitul secolului al XII-lea, Gerardus din Cremona a tradus în limba latină un capitol (*Despre intelect*) al suplimentului la tratatul *Despre suflet* al lui Alexandru din Afrodizia²⁷⁵. Textul a circulat ca un tratat autonom, cu toate că receptarea tezelor lui. atât de către Sfântul Toma cât și de către Siger. s-a realizat prin Averroes: nici *Quaestiones in tertium de anima* al lui Siger, nici *Despre unitatea intelectului* al Sfântului Toma nu

Note:

Evident, acest principiu nu poate fi unul general: nu înseamnă că orice text îndepărtat de sursele cenzurii conține aluzii la raportul dintre suflet și cer: raportul dintre cenzura de la 1277

și textul citat este accidental.

Cf. (i. Thery, (1926), p. 67. sqq... tradus de noi în DUI. pp. 32 – 49. cu o numerotație proprie a pai. livratelor.

citează acest text. A existat o controversă asupra autenticității lui²⁶; acest fapt are. În ceea ce ne privește, o importanță minoră: autentic sau nu. tradus direct din greacă sau îmbogățit de sugestiile manuscrisului arab tradus de Ishaq ben Hunneyn –, acesta este singurul text al lui Alexandru despre intelect, care ar fi putut fi citit în secolul al XIII-lea. Pentru Themistius, comentariul la *Despre suflet* al lui Aristotel a fost tradus de Guillaume din

Mberbeke în 1268, împreună cu fragmentul despre intelect din *Cumenianul* lui Filopon²⁷⁸.

*

Alexandru din Afrodizia realizează o reformă terminologică a noeticii lui Aristotel, urmând descrierea celor trei stadii aristotelice ale intelcției (în pură posibilitate, în dispoziție reală și în act – 417 a 21 sqq). Această reformă este și ea, așa cum remarcă GThery²⁷⁹ „4 *eja un comentariu*”. În terminologia latină a lui Alexandru, intelectul are trei semnificații corespunzătoare gradelor lui de actualizare: el este *materialis* (voog uXixog), este în *habitu* (voog xeofr e. v) = este în *actu* (mouti xa-fr ejepyeiav). Acestor expresii li se adaugă faptul că intelectul este realizat în *aciu de* către intelectul agent (*agens*) care devine, în prezența inteligibilului

(§6) sau la naștere (§18), una cu cel în *actu*, numit astfel *intellectus adeptus*

(„voog b upetvlev). Această schemă ridică un număr de probleme:

(a) Mai întâi, intelectul *material* din *De intellectu* nu corespunde integral intelectului posibil aristotelic. La începutul tratatului, Alexandru spune: „Ceea ce numesc *material* este, anume, *intelectul existent ca subiect prin care este posibil să se ivească lucrul înțeles. El este asemănător materiei*”. Dacă, până în acest punct, soluția pare ireproșabilă, sursa genetică a acestui intelect este totuși pur materială: „El este o *facultate care provine dintr-un amestec ce li se petrece corpurilor*” (§17). Pasajul nu poate fi

Note:

2, 6 Cf. bibliografia pentru Paul Moraux (1942) și Bernardo Carlos Bazán (1973).

277 Ishaq este citat de Gerardus din Cremona în §7 și § 18 al traducerii sale la tratatul *Despre intelect*.

278 Cf. G. Verbeke (1966). op. cit.

7” Cf. G. Thery, (1926). p. 27.

neautentic. fiindcă el se repetă în tratatul *Despre suflet* al lui Alexandru:

nașterea acestuia are loc din amestecul elementelor prime" 80.

Paul Moraux remarcă originea acestei teorii în doctrina genezei formelor la Straton. după care ele se nasc din amestecul elementelor²".

Averroes a reproșat și el același materialism lui Alexandru²⁸², dar Sfântul

Toma (deși pare bizar ca el să nu fi citit traducerea lui Gerardus din

Cremona) atribuie terminologia *intellecliis materiali*, Lui Averroes²⁸³. Cu excepția Sfântului Toma. tradiția atribuie totuși lui Alexandru materialismul.

În privința originii intelectul posibil. Siger din Brabant o recunoștea și el, în urma lui Averroes-84. În privința acestui fapt. G. Thery conchide:

„(Alexandru) a meritat numele de materialist pe care i l-au oferit filosofi și teologii Evului mediu și ai Renașterii/” i85. Cu toate acestea, teoria inteliecției la Alexandru nu are nimic corporal.

(b) Unu! și același intelect devine, așa cum observă B. Bazân-86, în prezența inteligibilului și a intelectului agent, un intelect aflat în *liabitu*, astfel încât el ajunge în această stare sub acțiunea intelectului agent²⁸⁷. Dar când are loc acest proces? Un pasaj spune că în momentul gândirii (§6), altul spune că în momentul nașterii (§18). Fie că este vorba de autori diferiți ai aceluiași text. fie că el este mărturia unei evoluții a aceluiași autor, este cer! faptul că Averroes urmează, ca opțiune proprie, prima variantă, pe când

Sfântul Toma, pe cea de-a doua²⁸⁸.

Note:

se Ei. *Despre suflet*, 24, 3 – 4: „r\ Ttip „reveo-tg aii TTK °C tt> înțeteț te xai xpâcreug tu™

„Cf. Paul Moraux, (1942). p. 8 și p. 49.

382 Cf ed. Crawford. p. 431 și 444. trad. Libera, p. 99 și 112.

2, 3 Cf. Sfântul Toma din Aquino. *Despre unitatea intellectului*, § 1.

84 Cf. Siger din Brahant, *Quaestiones...* ed. Bazân, p. II, r. 45 – 47: *Ad ista dicendum, cum quaeritur utrum intellectus să generabilis,*

dicendum cptod, inter omnes expositores Aristotelis solns Alexander pustiit intelleclum esse nobilissimam formam materialem constitutam.

285 Cf. G. Thery, op. cit., p, 27.

286 Cf. B. Bazân, (19731. p. 471: „Jixpresiile intelect material, intelect habluat, intelect în act, mi desemnează trei intelecte distincte, ci trei aspecte ale unui singur și unic intelect”.

J” Paul Moraux remarcă o serie de neconcordanțe în textele lui Alexandru, prin care „*intelectul agent nu pare să aibă niciun rot* (op. cit. p. 86). Și că în *De anima* a lui Alexandru intelectul activ are acțiune asupra obiectului, pe când aici el are asupra subiectului (op. cit., p. 124).

Această interpretare este contestată de Bernardo Bazân (op. cit., p. 447), prin care *De intellectu* este o corecție a tratatelor anterioare. De rapt, credem că discuția nu are rost dacă admitem că în act intelectul este una cu inteligibilul, iar acțiunea celui agent nu este cronologică.

Cf critica teoriei celor două subiecte, în *De unități intellecliis*, 63 – 66.

(c) Dar ce este unic și ce este multiplu în această schemă? Fiind o combinație a elementelor, intelectul material și. grație lui. cel în *habitu* și cel în *cicul* sunt multipli. Dar toate acestea depind, ca proces al intelcției. de o inteligență unică, separată, activă. Ea este asemenea focului care pătimește și el. la rândul lui, atunci când arde. tot așa ca și intelectul agent, care devine iilelect *adeplus*. În om. Dar în sine. intelectul activ este unic și guvernează universul, cu sau fără ajutorul corpurilor cerești (§.20).

(d) Cine este nemuritor? Pentru Alexandru „*Aristotel a dorit să arate că inteligența este nemuritoare*” (§.17), în sens de *intellectus adeplus*, cu toate că intelectul material este coruptibil (§19). Problema pe care tratatul o lasă deschisă este tocmai problema disputei pariziene: oare intelectul este *simultan etern* și individual? în finalul tratatului. Alexandru (sau autorul anonim) polemizează cu stoicii, atribuindu-le. după expresia lui Paul

Moraux, „*un averroism avânt la lettre*”, prin care, *nu nouă ne-ar*

aparține faptul de a gândi și nu s-ar afla intelectul în noi, ci odată cu generarea noastră ar avea loc în mod natural existența intelectului instrumental în noi în potență

Toate aceste neclarități îl determina pe Averroes să comenteze textul lui Aristotel, după expresia lui Alain de Libera. Într-un mod aparte:

Averroes nu îl comentează pe Aristotel plecând de la nimic. El îl citește contra lui Alexandru, cu ajutorul lui Themistius, ignorându-l cu trufie pe

Avicenna" 290. Urmând analogia, am spune că Sfântul Toma l-a citit pe

Themistius și pe Alexandrii contra lui Averroes. ceea ce face să avem oarecum un Alexandru al lui Averroes. dar și unul diferit, cel al Sfântului

Toma.

Lectura lui Themistius este diferită de cea a lui Alexandru²". El spune că intrigețul posibil este mai degrabă co-natural sufletului decât cel activ".

Note:

2 W Cf. P. Moraux, op. cit., p. 157.

2, O Cf. Alain de Libera, (1998), p. 35.

291 G. Thery (1926, p. 14) a remarcat faptul că Themistius îl citează pe Alexandru doar cu tratatele *De mixtione st De motu*. dar nu cu fragmentul *De intellectu*.

3, 2 Cf. ed. Verbeke, p. 225 226.

pentru a relua apoi analogia dintre raportările intelectului activ la cel posibil și a meșterului la materia sa primă, cu precizarea că cele două intelecte se unifică prin raportul lor (comparația era prezentă în *Despre suflet*, III, 5).

Paradoxal, unificarea lor în gândire nu are ca efect anularea unui raport de transcendență al intelectului posibil: „cel care este în act, adică în actul însuși, având în vedere faptul că el este identic în esență cu actul, în alt fel el va fi mai greu de împărțit și mai divin, deoarece el nu se schimbă dintr-unul în altul". 2 3 Această structură

paradoxală reamintește felul ambiguu în care Aristotel numea subiectul cunoașterii: fiind în mod declarat compusul (408M0 – 15), dacă înlăturăm toate intermediantățile simțirii și înțelegerii, rămâne o realitate nedeterminabilă. Pentru Themistius. regimul intelectului agent este la fel. Deosebind între ființa și esența intelectului, el asumă rolul compusului lor ca autor al actelor gândirii²⁹⁴:

Din acest motiv și eu care meditez, și eu care scriu, sunt intelectul compus din act și din potență. Dar el nu scrie în măsura în care este în potență, ci în măsura în care este în act.

Dar. pe de altă parte, comentatorul identifică ființa cu „*eu cel care meditez*”, iar esența cu intelectul activ („*esența mea provine numai de la cel productiv, căci numai acesta este specie a tuturor speciilor*”). Într-un fel, ne aflăm chiar în inima textului aristotelic: dublul act (prim și secund) este aici surprins și explicitat cu eleganță. Dar pe de altă parte, ne aflăm foarte departe de Aristotel, prin funcția originară aristotelică de intermediar a intelectului agent, deosebită de interpretarea neoplatonică pe care o dă

Themistius schemei de mai sus. Reamintind ierarhia plotiniană a ființei²⁹⁵.

Themistius așază intelectul agent într-o *scala naturae* în care natura produce forme tot mai nobile până ce se oprește, deoarece nu mai are „*nimic altceva mai demn căruia să îi devină subiect*”. De remarcat este faptul că expresia. *natura înaintează*” este aici metaforică: ea înaintează întrucât

293 Cf. ed. Verbeke, p. 227.

294 Cf. ed. Verbeke. p. 228. DUI, pp. 64 – 65.

r” (Y. Emieade. V. 1.6.

Quare ego et quae meditor. et quae scribo, scribii quidem inintellectus compositus ex potenția et actu. scribii non qua potenția, sed qua actu.

oferă un subiect. Dar cui? Aici este angajată procesualitatea neoplatoniciană a Linului către multiplu. Atunci, cea mai nobilă ființă actualizată de către natură este ceva unic sau ceva multiplu’. Themistius examinează cu toată atenția subiectul și propune celebrul

său exemplu în care intelectul agent nu este nici unu, nici multiplu, ci este unu-multiplu, formulat în analogia luminii”²⁹⁶:

Aut primus quidem illustrans est unus.

Monstrati autem ei illustrantes plures. sicut lumen; sol quidem eram est unus, lumen autem dices utique modo aliquo partem ad visus; propter hoc eram non solum in comparatione proposuit sed lumen, Plato autem solum.

Cel dintâi care iluminează este unul, pe când cei care iluminează și sunt iluminați sunt plurali asemeni luminii, într-adevăr, soarele este unul, pe când lumina este oarecum – vei spune, divizată în raport cu văzul: din acest motiv Aristotel a propus drept comparație lumina, în vreme ce Platon

— Soarele.

Dar, pentru Themistius, modelul luminii și al soarelui nu este un argument, ci o metaforă²⁹⁷. Întrebarea... le îi... Jectul unic sau multiplu?” a rămas fără un răspuns. Unicul rezultat al lui Themistius se rezumă la două argumente în favoarea unității intelectului: 1) dacă intelectul este unic, înțelegem de ce avem gânduri comune și de ce există dialog. Argumentul ni-l reamintește pe Plotin²⁹⁸, care expune o idee asemănătoare spunând că sufletele sunt „unu și multiplu, și ele iau parte la ființa divizibilă după corp, ca și la aceea indivizibilă, astfel că ele sunt în chip neîndoielnic una”; 2)

dacă intelectul este unic, se explică de ce un magistru poate învăța un discipol, deoarece ei iau parte la același intelect. Posteritatea acestei idei cunoaște variante numeroase la Averroes și Sfântul Toma, pe care le vom relua în parte.

Note:

296 Cf. ed. Verbeke, p. 235, DUI, p. 68 – 69.

297 Cf. G. Verbeke, în Themistius (ed. G. Verbeke. 1957). p. 48. Să remarcăm faptul că în dialogul lor filosofic. Sfântul Toma și Siger citează pasaje diferite din Themistius, cel dintâi pentru a arăta că intelectul este multiplu, celălalt pentru a arăta că el este unic. În privința celor două interpretări, Gerard Verbeke scrie: „trebuie precizat, de altminteri, faptul că interpretarea lui Siger este mai precisă

decât aceea a Sfântul Toma. În ceea ce privește semnificația expresiei ilustrante et illustrato. care se raportează în întregime la intelectul activ”.

„— ” Cf. *Ermcacle*. IV. 9, 1.

Așa cum se poate vedea cu ușurință acum. Sfântul Tonia folosește în tratatul său pe Alexandru și pe Tliemistius. ilegitim: citindu-i și citându-i deformat, el spera să îl izoleze pe Averroes de tradiția peripatetică. În ediția sa la *Despre unitatea intelectului*. Bruno Nardi remarcă... *Dacă Toma ar fi citit cu atenție ceea ce urmează în comentariul lui Themistius, el ar fi remarcat că pentru acesta din urmă intelectul agent este unic pentru toți oamenii, iar fără acest /apt, oamenii nu s-ar putea înțelege și nu ar putea comunica*

Ioan Filopon nu este citat nici de Averroes, nici de Sfântul Toma, nici de Siger. El are o teză comună cu Averroes (interpretarea intelectului

„Pasiv”, din finalul cap 5 din *Despre suflet*, III, ca imaginație), iar Sfântul

Toma și Siger din Brabant cunosc traducerea lui Moerbeke, încheiată la 17

decembrie 12683 u0. Motivul tăcerii lui Siger ar putea fi, credem, explicat prin faptul că Ioan Filopon a încercat să arate că intelectul individual este nemuritor. Tăcerea Sfântului Toma ar putea fi explicată prin faptul că

Filopon încerca să arate această nemurire, rupând legătura aristotelică dintre intelectie și imaginația pieritoare. Oricare ar fi fost motivul, atât Sfântul

Toma cât și Siger au ignorat această lectură neoplatonică a lui Aristotel.

Într-adevăr, punctul de despărțire dintre Aristotel și Filopon este, așa cum remarcă Gerard Verbeke, faptul că Filopon crede în intelectia fără imagini.

Argumentul: noi sesizăm simultan contrariile, proces realizat fără imagini³ 1.

Pentru a se pune totuși în acord cu textul lui Aristotel (43 la 16

- 17), comentatorul grec susține că legătura dintre concept și imaginație poate fi înțeleasă în mai multe feluri: ca o concomitență (cum e corpul cu umbra sa), ca un instrument (cum este Ahile cu lancea lui) sau ca un obstacol (așa cum traversăm un râu, dar nu fără pericole); și el alege ultimul sens^{3U}. De aceea.

Note:

w* Cf. Bruni) Nardi în S. Tomasso d'Aquino. *Trattato sull' unita del intelletto contra gli averroixti* (trad. 1938), p. 133.

300 Cf. ed. Verbeke fi 968).

** Cf. ed. Verbeke, p. 12., r. 34 – 36.

501 Cf. ed. Verbeke, p. 54: teoria senzației la Filopon împrumută o serie de elemente din stoicism, remarcă editorul textului, anume faptul că imaginația este încorporală. dar este totuși o urmă (t\tu>s) a activității simțurilor.

funcționarea fără sensibilitate și imagini a intelectului (în bunul stil al analogiilor celeste) se produce prin actualizarea de către intelect a corpurilor cerești, substitute ale sensibilității:

Aristotel a considerai cu necesitate acest lucru relativ la cele coruptibile, căci în cazul lor există toate facultățile sufletești enunțate mai sus, iar ordinea lor este cea enunțată. Pe de altă parte, realitățile divine și nemuritoare par să aibă gândire tară celelalte facultăți.

Căci aceste facultăți s-au produs în vederea funcționării și conservării ființelor muritoare. El numește gândirea *dianoia*. Nu este de mirare faptul că și viețuitoarele mai divine, de pildă cele cerești, se folosesc de *dianoia*, din pricina legăturii lor cu corpurile. Faptul i e ai Kt. jgic vietăților coruptibile, dar nu așa cum în cazul nostru gândirea merge de la ceva nelămurit spre ceva lămurit și de la o cercetare la o descoperire, ci trecând cele necercetate de la <cunoștințele> prime spre cele secunde, în acest fel intelectul (lor)

realizează *dianoia*. Căci el cuprinde lucrul cunoscut printr-o învăluire unică, deși această învăluire se supune schimbării, dar tară dificultate și tară a fi precedată de nelămurire și de cercetare.

Dar mai este, în acest caz, acest intelect „al nostru”? Filopon păstrează un răspuns afirmativ: după ce analizează trei ipoteze diferite

despre natura intelectului activ³⁰³ (dacă intelectul activ este universal și întemeietor – *conditorem*, sau dacă, dimpotrivă, el se găsește în suflet împreună cu cel posibil, ori dacă el este doar lumina emanată de la o sursă unică)

comentatorul alege al patrulea răspuns: În afara acestora, există cea de-a patra opinie, care este și adevărată, care spune despre intelectul omenesc faptul că el este unul și același cu cel aflat în potență, până când el se desăvârșește și ajunge în act. Din acest motiv cel care este în potență și cel care este în act suni unul și același ca esență, deși se deosebesc după cum unul este desăvârșit iar celălalt nedesăvârșit. Prin urmare, intelectul agent nu este nicio ființă exterioară sufletului, nici ceva existent în sine în suflet. Soluția lui Filopon este simplă: el se află în magistru, în cel care învață pe un altul: ...) / noi suntem de acord cu faptul că intelectul aflai în potență se desăvârșește de la o realitate diferită aflată în act, însă aceasta din urmă nu este întemeietoare, ci intelectul care se află în mod extrinsec în cel care învață pe un altul se deosebește de cel care se desăvârșește prin învățare” *⁵. Este relativ limpede, așa cum notează G. Verbeke³⁰⁶. că o asemenea interpretare la Aristotel era dificil, de fapt imposibil de folosit pentru a însera ideea unicității persoanei în doctrina aristotelică.

5. Averroes și *Comentarium magnum* în *De anima libros*. Teza unității intelectului posibil în dialogul său imaginar cu Algazel (Respingerea respingerii aduse de

Al gazel filosofiei, disp. I, I) 307, Averroes susține că intelectul este unic pentru toți oamenii cu un argument care reamintește dificultățile definiției sufletului. Averroes spune că, dacă intelectul nu ar fi unic... ar exista un suflet al sufletului (*esset animae anima*)”, ceea ce ar implica o reducere la infinit. De vreme ce sufletul particular (în sens de intelect, ca parte

Note:

3<M Cf. ed. Verbeke, p. 45, r. 53 – 56: „*Praeter nas autem et quarta opinio et vexa quod de intellectu humano dicit hoc, qui idem exista ea quae potentul, dum perficitur eram qui potentul*

Jit actu; quare qui potentul et om actu unu. s et idem essenlia,

perfecta et imperfecto differentes".

m Cf. ed. Verbeke, p. 10, r. 34 – 37: „*JS.t quod quidem perficiatur intellectus qui potentia ab aliquo alio actuate, et nos confitemur, non talem dicimus esse conditorem, aed cum qui în doctore extrinsecus existentem est alterum ab e o qui perficitur*".

306 Cf. G. Verbeke. op. cit. p. 81.

„Cf. DAM. p. 70-ȘI.

Incoruptibilă a lui) al lui Pteton și Socrate ar avea un gen al lui, nimic nu ar împiedica, în această situație, ca și acel gen să pretindă un suflet supraordonat, căci acest lucru ar însemna admiterea diviziunii individualelor altfel decât prin materie. Dificultatea aceasta ne reamintește un alt argument al lui Averroes, din *Comentariul Mare la Despre suflet*, în care aceeași problemă a infinitului reduce la absurd ideea că în cunoașterea a doi oameni inteligibilul ar fi, în sine, diferit: *Jar dacă am considera că acesta este multiplu, s-ar întâmpla ca lucrul înțeles de mine și cel înțeles de tine să fie unul ca specie și doi ca indivizi, și astfel lucrul înțeles ar conține un alt lucru înțeles, și s-ar merge așa la infinit*" 30. Cele două argumente au aceeași structură și revin la formula argumentului „celui de-al treilea om”.

formulat mai întâi de Platon contra propriei teorii a ideilor, în *Parmenide*.

134 a, și reluat ulterior de Aristotel.

Asemănarea celor două argumente ne conduce la ipoteza că Averroes a decis, în privința dificultăților legate de definirea sufletului (și a inteligibilului) ca formă (sensul principal al substanței aristotelice) și act prim, în sensul în care, j) *rim*" numește principiul existent în măsura în care întemeiază ceva și devine manifest. Ave» oes e atifică această interpretare în cel puțin două pasaje: a) în comentariul nr. 18 la *Despre suflet* (III, la 430 a

14 – 17) 309, în care Averroes admite că în *toată natura*" există trei genuri de realitate, anume actul, potența? și lucrul produs, iar diferențele dintre ele se realizează și în intelect; b) intelectul este manifest doar atunci când gândește, în rest discursul despre pluralitatea lui este neîntemeiat: *Jar tu trebuie să știi că folosirea și*

exercițiul sunt cauze ale producerii potentei intelectului agent care se află în noi în vederea abstragerii, iar intelectul material în vederea receptării” 310.

A gândi sau a nu gândi revine, în acest caz, la alternativa a fi sau a nu fi manifest. Averroes respectă canonul aristotelic al imaginilor care însoțesc în mod necesar gândirea, sunt un simulacru al materiei, și preiau funcția acesteia de multiplicare a indivizilor aceleiași specii: „Acest intelect pe care

Note:

308 Cf. ed. Crawford, p. 411: „El. *îi posuerimus cum esse multă, continget ut res intellecta apud me et apud te sit urui în specie et duae în individuo, et sic res intellecta habebil rem intellectam, et sic procedit în infinitu în*”.

„” Cf. ed. Crawford, p. 437.

„Cf. ed. Crawford, p. 453.

Aristotel îl numește pasiv (= imaginația – n.n.) este cel care deosebește oameni?”311. Prin urmare, acest principiu în mod riguros dezvoltă ideea aristotelică a dublului act al sufletului, astfel încât doar ceea ce este manifest poate fi plural, iar ceea ce este prim și este principiu e unic pentru toți oamenii.

Aceste remarci îl fac pe Averroes să preia terminologia lui Alexandru

(*intelect material, agent și în liahitu*) dar într-o interpretare fundamental diferită, criticându-l pe comentatorul grec în mai multe rânduri pentru materialismul său³¹². Atât intelectul material cât și cel agent țin de actul prim al sufletului, deși în maniere diferite, iar intelectul *în habitu* și cel *în actu*, fără a fi intelecte diferite, țin de manifestarea plurală a intelectului în lumea sublunară. De aceea, intelectul este de fapt „*unus el multă*”³¹³. Putem să recunoaștem aici o reminiscență a lui Plotin. pentru care locul inteligenței este. În ierarhie, intermediar între Unu și multiplu? Posibilitatea este dată mai degrabă de către o paradigmă comună de gândire decât de o sursă literară. Dar, pentru a face plauzibilă propria schiță, Averroes trebuia să dea o serie de accepții clare: (a) intelectului ca atare, (b) distincției dintre

intelectul material și cel activ, (e) o descriere a intelectului agent, (d) o descrierea a celui material, (e) o respingere a eternității celui în *habitu*, (f) o explicație a procesului intelectiei (teoria celor două subiecte ale cunoașterii)

și (g) un răspuns la problema comunicării, deschisă deja de Themistius. Să luăm pe rând aceste teme.

(a) Averroes interpretează celebra formulă din *Despre suflet*, III, 5.

430 a 17 (xou otrrog b vouc) în sensul în care xou este un adverb³¹⁴.

Opțiunea implică faptul că atributele „incoruptibil, etern, impasibil, separat”.

se referă la ambele intelecte. Alain de Libera face cunoscut faptul că, în această interpretare, Averroes a fost ajutat și de o variantă diferită a textului lui Aristotel, în care apare în plus un adverb de întărire (în textul latin: *eliste intellectus est etiam abstractus*) ³¹⁵. În opinia noastră, cuvântul *etiam*, deși

Note:

„(X ed. Crawford, p. 454.

„”: Ct. ed. Crawford, p. 431 și 444. (cf. și nota 136, cu aceeași trimitere).

313 Cf. ed. Crawford p. 411, trad. Libera, p. 80.

14 El. ed. Crawford, p. 440, (rad. Libera, p. 109.

1 Cf. Alain de Libera, *Introduction in Averroes, L'intelligence el la pense*. ed. GF.

I lamimirion. 1998. p. 31.

este într-adevăr în plus în textul latin față de cel grecesc, nu face decât să actualizeze una dintre cele două posibilități gramaticale *date deja* ale textului aristotelic. Interpretarea lui Averroes face astfel ca atât intelectul activ cât și cel posibil să țină de actul prim și de principiul sufletului³”.

(b) Diferența dintre cele două intelecte ține de acțiunile lor – producere și respectiv, receptare – dar ele sunt una, /leoa rece intelectul material este desăvârșit prin intelectul agent și gândește

intelectul agent”.

Textul poate da naștere unei controverse: oare unitatea celor două intelecte este operațională sau funcțională? Problema se ridică pentru că operațiile lor sunt diverse, dar tot operațiile lor le unifică în cunoaștere. Această situație produce intelectul în act, deoarece la acest fapt intelectul activ contribuie

„Asemeni luminii” devenind *intelect adoptat* (*intellectus adeptus*) 31. Trebuie văzut însă, în acest caz, ce statut are intelectul activ și ce statut are cel material.

(c) Intelectul activ are pentru Averroes două funcții ontologice, așa cum remarcă H.A. Davidson³¹⁹: el este cauză a *existenței* în lumea sublunară (deci o treaptă în ordinea emanării universului), și este cauză a *cunoașterii* umane. În mod evident el esu; unui, iar distincția metaforică a lui Themistius între soare și razele lui devine irelevantă. Dar această funcție dublă a intelectului agent reia, paradigmatic, dubla funcție pe care Platon o atribuia universalului³²⁰ cu care începuse istoria acestei paradigme.

(d) Intelectul material are un statut special: el este receptor fără a se altera³²¹, iar acest canon are trei consecințe: el nu poate fi formă, deoarece conține formele, nu poate fi materie, pentru că ar fi ceva corporal, nu poate fi nici compusul acestora, fiindcă el nu ar mai fi receptiv. Rămâne ca el să nu țină de niciunul din sensurile aristotelice ale substanței³²², ci să fie al patrulea gen al ființei. El trimite pentru Averroes la doctrina cerului inteligibil („*virtuțile motrice separate trebuie să fie niște intelecte*”) și

Note:

3 6 Cf. ed. Crawford, p. 385: „<Aristotel – a spus în mod deschis că niciuna dintre aceste părți ale sufletului nu este generabilă sau coruptibilă”.

317 Cf. ed. Crawford, p. 451.

318 Cf. ed. Crawford, p. 411.

319 Cf. H.A. Davidson, (1992), pp. 223 sqq.

320 Cf. *Republica*, 508 b.

321 Cf. ed. Crawford, pp. 382 – 383.

„*l.r. materia, forma și compusul. CI t) v anima... 4 I 2 a 3 sqq. garantează implicația filosofiei în studiul sufletului (problema cu care începuse tratatul lui Aristotel)*”:

Teiia aulem quaestio quae est quaestio jutruml intellectus materialis est aliquid ens. ei nou est aliqua formeirum materialium. neque eliam prima materia, sic dissolvitur. Opinandum est neon quod islud est e/iiarlum gemu esse.

quemadmodum num sensibile esse dividitur în formam ei maieriam. sic intelligibile esse oportet dividi în consimilia his duobus. sciticei în aliquod simile formae el în aliquod simile materiae.

Cea de-a treia problemă, referitoare la întrebarea dacă intelectul material este o anumită ființă și dacă el nu este una dintre formele materiale și nicio materie primă, se rezolvă în felul următor. Trebuie să propunem faptul că

<intelectul material> este un al patrulea gen de ființă Căci, de vreme ce ființa sensibilă se împarte în formă și în materie, tot astfel ființa inteligibilă este împărțită în ceva asemănător formei și ceva asemănător materiei.

Octave Hamelin a propus: pentru acest gen al ființei, denumirea de

...materie inteligibilă” 324. Denumirea poate fi criticată din trei motive: (1)

denumirea conduce la iluzia că intelectul material este unicul subiect al celui agent, ceea ce este fals. pentru că celălalt subiect al cunoașterii este imaginea: (2) intelectul activ este actualizat și de o altă materie, cu un relativ grad de inteligibilitate, anume eterul celest: (3) denumirea creează iluzia că iWieatii materia! (ca orice materie) plurifică în indivizi forma receptată, ceea ce este inexact în cazul lui Averroes, căci intelectul material este nedeterminat.

Dimpotrivă, Averroes spune doar că acest gen de ființă nu este nimic anume (*non est aliquid hac*) 325. Trebuie să remarcăm, așa cum a făcut și

Sfântul Toma relativ la această idee a lui Averroes326. raptul că modul în care Averroes vorbește despre al patrulea gen de ființă ni-l

reamintește pe

Platon, din *Titnaios*. care postula existența unui al treilea gen al ființei, real nedeterminat și atotcuprinzător o diferență persistă pentru Platon „al

Note:

323 Ei. ed. Crawford, p. 409.

324 Of. O. Hamelin, (1953), p. 64.

325 Of. ed. Crawford. p. 391 (Alain de Libera traduce, op. cit., p. 63: «neri dorit on dit tea»).

„Ct în stnc mulatru itilelrctiitili. § 49.

treilea gen” nu este receptiv al inteligibilului³²⁷, fapt care este totuși admis de Aristotel și de Averroes în doctrina intelectului posibil (material). Dar cele două realități fac în mod sigur parte dintr-o familie de idei comună.

Cu toată puritatea absolută a intelectului material, Averroes admite totuși prezența unui număr de inteligibile principale în intelectul material, fapt de care Aristotel nu vorbise: „*principii singulare comune tuturor*” 7.

Inconsecvență sau kantianism *avani la lettre* } Fără îndoială că problema e dificil de soluționat, deoarece o apropiere față de Kant este posibilă cel puțin în doctrina imaginii, sinteză a sensibilului cu inteligibilul, așa cum spune

Alain de Libera: „*Asemeni lui Kant, dar cu alte instrumente, Averroes consideră că, dacă o intuiție fără concept este oarbă, un concept fără intuiție este vid. Imaginea este locul în care se decide partajul dintre inteligibil și sensibil*”²⁹. Totuși, aceste universalii nu devin categorii *a priori* și nu există o listă a lor în textul lui Averroes.

(e) Intelectul în *habitu* (care este în *actu* când gândește) suportă influența intelectului activ și nu este „altul” decât cel material. Dimpotrivă, el este cel material care a devenit „*aliquid hoc*” a intrat în lume ca ocurență particulară a intelectului posibil și a celui activ. Întâlnim acum aspectul cel mai delicat al comentariului lui Averroes: el numește (în traducerea latină a lui Mihail Scotus) legătura dintre om și intelect, *coniunctio*, sau *copulația*. Acest lucru lasă impresia unei

distanțe dintre intelect și om. care transformă omul din autor în instrument al cunoașterii. Impresia este produsă de întrebarea pe care gândirea creștină i-a pus-o textului lui

Averroes: cine gândește, cerul-intelect sau omul? Comentariul lui Averroes la *Despre suflet* nu avea de ce să răspundă unei probleme pe care nu o pusese. În bunul spirit al paradigmei lui Aristotel, a gândi înseamnă individuarea celui care gândește. Într-un sens, gândește compusul. În alt sens, *nimeni*, adică acel act prim care întemeiază intelectul „individual „fără ca el să fie, totuși, ceva anume, altfel decât prin actele sale secundare.

Averroismul latin parizian, așa cum vom vedea, a acceptat totuși întrebarea

Note:

327 Ei. *Timaios*, 52 d.

'28 Of. ed. Crawford, p. 407: *formationibus singularibus communibus omnibus*".

, 2" Ei. Alain de Libera, *Cearta universalilor*. ed. Amarcord. Timișoara. 1996. p 212.

„Of. ed. Crawford. p. 189.

formulată mai sus și a optat pentru varianta „nu omul înțelege”, ci el este instrument»! Înțelegerii.

Pentru Averroes. ocurența particulară a intelectului este muritoare, deoarece ea reprezintă identitatea dintre intelect și inteligibil, atunci când cel dintâi gândește însoțit de o imagine pieritoare. În polemica cu Themistius.

Averroes, în cuprinsul *comentariului* 20 din lucrarea sa. oferă patru argumente ale desiructibilității intelectului *în liabiln*: 1) dacă e nemuritor, dispăre analogia dintre inteligibil și intelect *versus* lucru sensibil și simț.

deoarece intelectul are un produs nemuritor; 2) urmând aceeași analogie, dacă intelectul *în habilu* este nemuritor, ar trebui ca și speciile sensibile să fie eterne; 3) sufletul nu concepe în lipsa imaginilor, care ar fi și ele eterne, în cazul nemuririi intelectului *în habilu*; 4) intelectul material corespunde actului prim, pe când cel în

habitu, când devine în act, este o perfecțiune secundă. Dar omul este coruptibil, de unde rezultă că el este coruptibil după actul lui prim. ceea ce nu e conform eternității intelectului³³¹. Faptul că intelectul în *habitu* nu este etern face ca individualitatea și eternitatea sufletului să fie atribute contradictorii.

(f) Aceste remarci îl conduc pe Averroes la expunerea unei teorii a inteliecției pe care am expus-o deja mai sus, la care s-au adăugat cele trei argumente *contra* ale Sfântului Toma³³². Teoria se naște, așa cum o și spune

Comentatorul, din dificultățile legate de actualizarea intelectului prin gândire: deși muritor, intelectul în *habitu* are un grad minim de participare la eternitate, deoarece specia umană este eternă³³³. Însă actualizarea inteligibilelor are nevoie de două subiecte, astfel încât unul din ele să garanteze prin unicitatea lui faptul că gândim aceleași lucruri toți și că ne putem înțelege, iar celălalt, prin diversitatea lui, să garanteze faptul că nu suntem obligați să gândim toți *simultan* unul și același lucru.

(g) Acesta este modul prin care Averroes se apără de obiecția: dacă intelectul este unul, de ce gândim atunci diferit? Legătura dintre intelectul

Note:

I: 1 Cf. ed. Crawford. p. 391.

„” Am citat deja aceste argumente și teoria celor două subiecte în paragraful dedicat intelectului posibil aristotelic.

„Cf. ed. Crawford, p. 408: În consecință, este posibil ca filosofia să fi existat mereu în cea mai mare parte a Uimii, așa cum omul există grație omului și calul grație calului. Astfel.

Intelectul teoretic nu este nîi i venerabil nici coruplihil”.

unic și om are loc prin actualizarea inteligibilelor prin imagini³³⁴, ceea ce face ca inteligibilul înțeles (*inllectum*) să fie diversificat în fiecare om doar de imagini (am văzut deja că acest argument era analogic celui care respingea multiplicitatea sufletelor, la începutul paragrafului nostru³³).

Unicitatea inteligibilului care face legătura între noi și intelect îl

face pe

Averroes să readucă în discuție exemplul comunicării dintre magistru și discipol, după Themistius: ultimul poate învăța de la primul dacă actualizează același inteligibil printr-o imagine diferită. Așa cum vom vedea, în replică, Sfântul Toma s-a văzut nevoit să nege unicitatea inteligibilului înțeles, pentru a putea nega și unitatea intelectului.

*

La sfârșitul comentariului 20, Averroes face o analiză a propriei sale raportări la Alexandru și Themistius³³⁶. În privința intelectului agent, el este de acord cu Alexandru, contra lui Themistius (în încercarea acestuia din urmă de a identifica esența sufletului cu intelectul agent). În privința intelectului material, este contra ce >ipoteză<ității acestuia admisă de

Alexandru și contra individualității lui admisă de Themistius. În privința intelectului *în habitu*, el este de acord cu Alexandru parțial³³⁷, dar este contra lui Themistius. Această dispunere de forțe este uimitoare prin condiția ei de posibilitate: cu adevărat aici Aristotel are un loc nu ca o doctrină, ci ca o paradigmă care naște filosofii contrare. După Alexandru, prin

Themistius și Ioan Filopon, sub presiunea neoplatonismului, modelul ierarhic al lumii a devenit grila de lectură a teoriei inteliecției aristotelice. Această grilă este funcțională în secolul al XIII-lea. În orizontul ei, înăuntrul paradigmei peripatetice, tradiția dominicană a făcut un efort considerabil pentru a întemeia eternitatea și individualitatea simultană a sufletului. Iar tensiunea acestui efort poate fi o notă dominantă a crizei universitare pariziene.

Note:

134 Cf. ed. Crawford. p. 405.

„Cf. ed. Crawford. p. 411.

336 Cf. ed. Crawford p. 453.

337 Această „parțialitate” se referă la faptul că și Averroes și Alexandru consideră că intelectul *în habitu* provine din cel posibil, dar Averroes este în dezacord cu ideea originii lui pur materiale.

6. Terminologia traducătorilor la începutul secolului al XIII-lea

Folosind cel mai adesea o metodă de traducere literală a textelor.

Gerardus din Cremona și Mihail Scotus (pentru a-i pomeni pe cei mai importanți), și mult mai târziu Guillaume din Moerbeke, creează în limba latină un aparat terminologic complex al problemei intelectului, moștenit de la comentatorii greci și arabi: *intellectus activus* sinonim cu *intellectus factivus* (voog Troirrrixog). după Themistius. *intellectus în habitu* pentru voog xoi ețiv al lui Alexandru, *intellectus în adu* pentru voug xocx evepțeia, sinonim cu voug rewpeixog (*intellectus teoreticus*, sau *perspectiva potenția* la Moerbeke), *intellectus possibilis* sau *materialis* pentru intelectul care devine toate lucrurile al lui Aristotel. și *intellectus passibilis* sau, alteori, *passivus* (pentru aristotelicul voog nexâhțuxog), interpretat de Filopon și de Averroes ca imaginație. La acestea se adaugă termenul *intellectum* care moștenește grecescul vorrov, care vizează inteligibilul în act. El este, într-un fel, sinonim cu *intelligibilis*. deși vizează starea de realizare a ceea ce este inteligibil în potență.

În cele din urmă, o arr-igunte a termenului arab *aql*, așa cum notează

Louis Massignon³³⁸, face ca el să fie tradus din arabă uneori prin *intellectus*, alteori prin *intelligentia*³³⁹.

7. Textele disponibile în disputa pariziană.

Rolul tratatului Liber de causis

Este cunoscut azi, după cercetările părintelui R.A. Gauthier³⁴⁰, că

Averroes a fost tradus, cu *Comentariul Mare la Despre suflet*, între 1225 și

1230, iar influența lui nu este majoră până în 1263, anul în care Albert cel

Mare redactează *De unitate intellectus*. Alături de textul lui Averroes, prima jumătate a secolului al XIII-lea a mai avut tratatul *De intellectu et iniellecto* al lui Aflarâbi și tratatul *D «intellectual* lui Alexandru din Afrodizia. În traducerea lui Gerardus din Cremona.

Ultimul text a fost tradus după o

Note:

, 3S Cf. Louis Massignon, *Appendice UI*, în E. Gilson, (1929 – 1930), ADHLMA, p. 158.

„Ambiguitatea este importantă pentru că *intelectul* poate fi doar al omului. În vreme ce *inteligența* poate semnifica o substanță spirituală separată, de pildă îngerul.

! 40 Cf. R.A. (iaulhii-i. (19X2) RSPT. p. 3 – 55.

variantă greacă coruptă, combinată cu un manuscris arab al traducerii lui

Ishaq ben Hunneyin. Aceste surse trebuie completate cu *Liber de causis*, text capital pentru toate filosofiele secolului al XIII-lea.

Aceste surse puteau oferi. Înainte de 1268. foarte puțin din tradiția noetică post-aristotelice. Faptul poate fi urmărit în primele receptări ale lui

Averroes în lumea latină. Cu toate acestea, statutul ontologic al intelectului în ierarhia lumii putea fi ușor lecturat în tratatul lui Aflarābi și în *Liber de causis*.

În tratatul lui Aflarābi *De intellectu et iniellecto* (*Despre intelect și inteligibil*), schema intelectiei provine din cea clasică aristotelică: intelectul posibil devine *în habitu* și *în actu* sub acțiunea intelectului activ, iar din acest motiv cel *în actu* trebuie numit și *adeptus* ui. Aflarābi recurge, însă. la metafora cerului pentru a sublinia gradul ultim de desăvârșire al intelectului:

de îndată ce intelectul a ajuns la stadiul de *adeptus* „atunci vei ajunge la ceea ce este asemănător stelelor, potrivit asemănării cu dreapta ta statură”^{TM2}. Fără îndoială, textul a suferit influența lui Alexandru din

Afrodizia. dar fără ca Aflarābi să admită amestecul elementelor ca origine a intelectului posibil. Tratatul se înscrie într-o >erie de alte tratate având același subiect. El îl avea ca predecesor pe Alkindi și ca succesor pe

Avicenna³⁴³. Totuși, aceste tratate au avut o influență minoră asupra averroismului secolului al XIII-lea, iar ele sunt mai degrabă

relevante, în opinia lui E. Gilson, pentru augustinismul avicennizant al aceluiași secol „” *, în schimb, anonimul *Liber de causis*, pus sub autoritatea lui Aristotel, a avut o influență mai mare. Așa cum observă Pierre Magnard³⁴ \ textul suplinește lipsa. unei teologii aristotelice. Putem afirma însă, în urma

Note:

41 Cf. ed. Gilson, r. 115 – 120 și 140 sqq. Semnificațiile intelectului formează pentru Aflarābi o analogie triplă în care se regăsește raportul dintre materie și formă: forma este pentru materie ceea ce formele înțelese sunt pentru *intellectus adeptus*, apoi *intellectus adeptus* pentru cel în *efectu*, iar acesta din urmă pentru cel în *potenția* (cf. r. 207 – 213).

142 Cf. ed. Gilson. r. 228 – 229: „*tune pervenies ad id quod est simile stellis, secundam comparacionem tue ereccionis*”.

343 Cf. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas. București, 1994, p. 323.

, 44 Cf. E. Gilson, *Les sources grico-arabes de Vaugustmisme avicennisant*, ADHLMA, 4.

(1929 – 1930).

„” Cf. Pierre Maunard. *Intrrxiiitetion...* în *la demeure de l'elre...* p. 26 – 27.

cercetărilor Cristinei d'Ancona Costa³⁴⁶, că textul se inspiră atât din Proclus cât și din Plotin. Dacă majoritatea iezelelor provin din *Elementatio theologiae* a lui Proclus, un număr de influențe pot fi înregistrate ca ecouri din

Plofiniana arabica, așa cum am mai spus-o, cel puțin în doctrina „Orizontului eternității”^{TM1} în care există sufletul. Ne interesează acest text indirect în polemica unității intelectului, mai degrabă ca suport ontologic al unei scheme epistemice. Reținem două teze din *liber de causis*: una dintre ele vizează statutul de realitate compusă din finit și din infinit, din eternitate și noneternitate al inteligenței (prop. 22: *ființa care se află după eternitate și deasupra timpului este sufletul, deoarece el există în orizontul eternității mai prejos de etemtate> și deasupra timpului*”³⁴¹¹ sau prop. 67:

„Inteligența nu există în timp, ci dimpotrivă, ea există împreună cu eternitatea” 349}. Cel puțin aceste două teze, în ciuda faptului că ele nu fac o referire directă la sufletul uman, ne pot lămuri asupra sensului în care era plasat intelectul în viziunea despre lume a filosofilor secolului al XIII-lea: el este un intermediar între lume și Dumnezeu, ceea ce face ca inteligența să fie „*compositum ex finito et infinita*” (prop. 42). Din acest motiv, ea are statutul (plotinjan) al intelectului unu și multiplu (prop. 45).

A doua teză care ne interesează este raportul în care inteligența mediază într-adevăr între lume și Dumnezeu; propoziția 91 spune că influența cauzei prime asupra restului are loc „*prin medierea inteligenței – mediante intelligentia*”. Expresia re apare literal în mai multe propoziții din

*Liber de causis*³⁵⁰ și este menționată aproape literal în condamnările lui

Templier de la 1277³⁵¹, uneori sub formula analogică „*coeli mediante*”³⁵².

Dar dacă inteligența este mediatoare, ce legătură poate avea acest fapt cu inteligența care conține formele? Ne poate fi de ajutor. În acest punct, o

Note:

346 CE Cristina d’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, coli. *Études de Philosophie*

Medievale, ed. I. Vrin, Paris, 1995, Cap, *Sources et structures du Liber de Causis*.

„” Cf. Cristina d’Ancona Costa, op. cit., p. 35.

34! i Cf. *Liber de causis*, prop. 22: „*sse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est în horizonte actemittatis inferius et supra tempus*”.

„” Cf. *Liber de causis*, prop. 67: „*Intelligentia non est în tempore, immo est cum aeternitate*”.

350 Cf. *Liber de causis*, prop. 137, 149.

351 Cf. propoziția 84, DAM, pp. 210 – 211.

352 Cf. propozițiile 30.61, 65, DAM. pp. 204 – 205 și 208 – 209.

Corolarul logic al propozițiilor la care facem trimitere este propoziția 189 din același document de la 1277.

observație a Cristinei d'Ancona Costa³⁵³; *Liber de causis*. spune autoarea, combină ideea aristotelică a identității dintre intelect și inteligibil cu ideea neoplatonică a creației *mediante inteligenția*. Observația ne arată că noetica lui Aristotel a supraviețuit și că paradigma inițiată de ea era relativ compatibilă cu *Liber de causis*.

Dacă remarcile de mai sus sunt acceptabile, atunci putem recunoaște, înainte de a analiza telul în care secolul al XIII-lea l-a receptat pe Averroes.

că silul condamnărilor lui Templier viza o structură paradigmatică foarte coerentă, care dezvoltă probleme aristotelice cu mijloace neoplatonice (în cazul identității dintre intelect și inteligibil înserate în structura ierarhiei lumii) și probleme neoplatonice cu metode aristotelice (în cazul inteligenței intermediare).

8. Receptarea lui Averroes până la 1263 în mediul latin parizian

A existat o polemică în privința datei intrării lui Averroes în lumea latină R de Vaux³⁵⁴. susține faptul că este posibil ca Gerardus din Cremona să fi tradus deja în 1175 parafrazele hr Averroes la *Despre simț și lucrul simțit*, deși R. de Vaux precizează că nu se pot oferi argumente serioase în acest sens. Raționând după dedicația pe care Mihail Scotus i-o tace lui

Étienne de Provins pe traducerea sa la *Comentariu*} lui Averroes la *De coelo* a lui Aristotel. este posibil, pentru de Vaux. ca anul 1230 să fie considerat un prim an de influență a lui Averroes la Paris³⁵⁵. Nuanțând această poziție.

F van Steenberghen³⁵⁶. este de părere că Averroes nu a avut nicio influență înainte de 1225. ci ar fi fost pentru prima oară citat de Gmillaume din

Auvergne in *Summa de Universo* și în *De anima*, apoi de Philippe le

Chancelier in *Summa de Bono*, pentru ca o reală influență să aibă loc după

Note:

153 Cf Cristina d'Ancona Costa, op. cit., p. 12.

354 Cf. R. de Vaux. (1933), RSPT, pp. 193 – 245.

355 Cf R de Vaux op. cit. p. 212. Un alt argume* a fost, pentru R. de Vaux. O scrisoare pe care el Q atribuie lui Frederie de Hohenstaulen. În care se donau cărți Universității din Paris, tot ne la 1230 R A (iauthier (1982, cf. *Înfira*) a negat acest argument, susținând cu argumente filologice că scrisoarea ar fi a fiului lui Frederie, anume tânărul Manired al Sâeihet. ș, ar data de pe la 1260.

1250357. Z. Kuksewicz (1968) menționează un manuscris datat din 1263.

care conține deja majoritatea operelor lui Averroes traduse în latină K.

O nouă luare de poziție îi aparține părintelui R.A. Gauthier, care păstrează/ă ideea unei influențe filosofice a lui Averroes pentru a doua jumătate a secolului, fixează anul 1225 ca *terminus a quo* pentru traduceri din Averroes și propune o scrie de trepte ale receptării lui Averroes în lumea latină, plecând de la acest an.

Primul document care interesează în această serie, publicat tot de părintele Gauthier³⁶, e un tratat anonim al unui magistru în arte, pe la 1225.

De anima el de potenciis eius. care îl citează pe Averroes și care dezvoltă o interpretare a definiției clasice date sufletului de Aristotel(*De anima*, 412 b

3 – 5). Anonimul cunoaște doctrina anteriorității actului față de potență, chiar dacă o explică printr-o etimologie falsă: „se spune poienița în sens de post essentiam, fiindcă în mod natural acest lucru are loc: ființa actuală există înaintea potentei” *61. Autorul expune însă și o teorie a simțurilor interioare, paralele celor exterioare. Între care numără imaginația³⁶. Deși cunoaște de la Averroes său. poate, și de la Alexandru, termenul *intellectus materialis*, el crede că acest intelect corespunde intelectului pasiv aristotelic („quem vocal

Aristotiles passibilem et corruptibilem” 363), pe care Averroes îl identificase cu imaginația. Acest tratat anonim nu conține nimic din ceea ce a devenit ulterior averroismul latin. Al doilea document

important, stabilit de D. A.

Callus ca fiind de pe la 1250. este un alt anonim, oxonian de această dată.

*De potenciis animae*¹⁶. Textul cunoaște destul de precis teoria celor două subiecte de la Averroes. prin distincția pe care o face între forma vizibilă

Note:

„Cf. F. van Sleenberghen, op. cit., p. 115.

5 S CC Bibioteoa Națională din Paris. ms. latin 15435, citat în Z. Kuksewicz, *De Siger de*

Brabant a Jacques de Plaitance, Osso Hneurn, 1968. p. 13.

„Cf. R.A. Gauthier, (1982) RSPT, pp. 321 – 374.

„ Cf. R.A. Gauthier, (1982) RSPT, pp 3 – 55.

'61 Cf. ed. Gauthier. r. 61 – 62: „*et dicituf potenlia cpiasi post essentiam, quia nalnraliter sequitur rem: prins est mim esse quam posse*”.

— CC ed. Gauthier. r. 330 sqq. Credem că uieea provine din medicina arabă, poate prin

Alfiedu. s Anglicus, *De motu cordis* (o aluzie la această idee există la Sfanțul Bonaventura.

Despre *reducerea artelor la teologie*. §, 3 și 10. ed. bilingvă de Horia Cojocarii!, ed.

Charmides, Bistrița, 1999).

„Cf. ed. Gauthier. p. 424 – 425.

M Cf. D.A. Callus. O.P... *The Pnwrs of the Soni. An cam npublished text*. În RTAM. 19

l) 52. p 131 – 170.

care există între subiect și aceea care există în intermediarul dintre obiect și receptor

Perioada 1229 – 1250 cunoaște numeroase citări ale lui Averroes: între

1231 – 1232. Guillaume din Auvergne îl citează în *De universo*. iar Philippe le

Chancelier citează comentariul lui Averroes la Cartea a XI-a a

Metafizicii în tratatul său *Summa de bono**66. Fără a da o listă completă a autorilor care îl citează pe Averroes. remarcăm două aspecte: niciunul dintre acești autori nu atribuie teza intelectului unic lui Averroes. și majoritatea lor cunoaște dificultatea acceptării unui cer-intelect, chiar dacă îi atribuie lui Platon această idee.

Pentru prima observație, îl avem ca exemplu pe Albert cel Mare:
în

Summa de homine, el crede că intelectul agent este ceva legat de om:

„Urmându-l pe Aristotel și pe Averroes... noi spunem că intelectul agent al omului este legat de sufletul uman”. La fel, Guillaume d’Auvergne, deși cunoaște ideea unității sufletelor, îl numește pe Averroes „philosophus nobilissimum”.

Pentru a doua observație: deja în anul 1228. la 7 iulie, papa Grigorie redactează un document pe care am mai avut ocazia să-l întâlnim^{3*}, în care el vede originea ideii că cerul este dia în Platon. Aceeași atribuire o admite și Albert cel Mare. în *Summa de creaturis*, 369.

Quaeritur de sententia platoniconum: quia ipsi poliuri anitnas fuisse mulias ei în cotnparibus siellis positas, donec in corpora descenilerent. et iterum post corruptionem corporum cui compares stellas redisce.

Se cercetează opinia platonicienilor. căci ei au crezut că sufletele au fost multiple asemenea cu stelele, atunci când au descins în corpuri, iar în urma coruperii corpurilor ele au redevenit asemenea stelelor.

Note:

Its Cf. ed. Callus. p. 152, r. 11 – 16: „Habet autem forma visibihs alteram esse în subiecto at alterum in medio... N-am în subiecto habet esse materiale, in medio autem, quod est aer, habet esse quodam non: n-am quantitm est de natura luci» quae facit înmutationem Iubeț esse spirituale, quantum autem de natura aeris esse materiale”. Citând același text. părintele

Gauthier trimite la Averroes, ed, Crawford, p. 277. r. 28 – 30: „Color habet duplex esse, scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse

corporale), el este în diaffano (el boc est esse spirituale)".

366 Cf. P. Minges, *Philosophischegeschichtliche Bemerkungen liber Philipp von Greve*, în

Philosophische Jahrbuch, XXVII, 1914, pp. 21 – 32.

367 El. Albertus Magnus, *Summa de homine*, q. 55: „pequentes eram Aristotilem el Averroym...

dicimus inteliectum agentem humanam esse coniunctum animae humanae”.

3 M Cf *Chartularium*... p. 114 – 116.

*” Cf. *Summa de creaturis*. II. 5. a.3.

În aceeași perioadă însă. atât Guillaume din Auvergne cât și Albert cel

Mare cunosc ideea inteligenței unice a tuturor oamenilor. Guillaume o atribuie lui Aristotel. Aflarăbi și Avicenna și nu oferă niciun argument împotriva acestei te/e: „*Oricine este inteligent poate respinge teoria acestuia*”. „Mai prudent. În *Siimma de creaturi*?! Alberi examinează ideea

C ntrum anima să una vei ninitaie în omnibus animașis”) și inițiază o strategie pe care Sfântul Toma din Aquino o prefăce. În *Despre unitatea intelectului*. În armă filologică contra lui Averroes: argumentele cu care

Albert respinge monopsihismul (formă generică și vagă a teoriei unității intelectului) sunt luate de la Aristotel.

Este remarcabilă această procedură, de care se va folosi chiar și Sfântul Bonaventura, când dispută aceeași problemă³⁷, invocând contra ei argumentele aristotelice. Acest procedeu, credem, poate fi explicat prin faptul că acești autori nu aveau conștiința unei familii comune de gândire care se lega sub ochii lor și care fusese inițiată de însăși câteva propoziții ale lui Platon. câteva capitole ale lui Aristotel și *Comentariul Mare* al lui

Averroes la *Despre suflet*, pe care, inocenți, le îndreptau cu candoare la începutul secolului al XIII-lea împotriva tezei unității intelectului.

9. Poziția lui Albert cel Mare la 1263, în disputa de la Auagni

Începând cu momentul în care Albert dispută în fața curții papale de ia

Anagni întrebarea dacă ar exista un unic intelect pentru toți oamenii³⁷³, ne aflăm în fața începutului celui mai important episod al noeticii aristotelice în întâlnirea sa cu lumea creștină: putem. În acest caz. să fixăm ca o grilă de cercetare întrebarea: cât și-au dat seama autorii care au polemizat cu

Averroes și apoi cu averroismul latin că paradigma care susținea că indivizii se multiplică într-o specie doar după materie contrazice ideea creștină a unicității și a irepetabilității persoanei? Întrebarea îi aparține lui

Note:

7 u Cf. *Summa de un/verso*. II, 2.9: „*Suficit autem intelligenti unumque ad destructionem sermonis istius*”.

„*El. Summa de creaturii*; II, q.5, a.1.

172 Cf. S. Bonaventura, în II Seni., dist. XVIII. art. 2, q. 1, *Utrum artimae orrmium hominum sâni una substantia an diversae*.

Disputa are loc în 30 de argumente *pro* și 36 *contra* – rescrise apoi în tratatul lui Alberi

Dr urc imitatea inteclului.

Kurl Flash³⁷⁴, care consideră, din perspectiva acestei întrebări, că intervenția lui Albert cel Mare din 1263 este un eșec al teologiei creștine în fața paradigmei greco-arabe.

În introducerea sa la versiunea franceză a tratatului Sfântului

Toma *Despre unitatea intelectului*. Alain de Libera observă un fapt important: dacă Albert se lupta cu o himeră ideologică la 1263. Sfântul

Toma arep în anul 1270. un adversar clar determinat (Siger din Brabant). ceea ce face ca textul lui Albert din 1263 și. din nefericire, și cel din 1270 (*Despre cincisprezece probleme*) să fie oarecum anacronice. Deja în 1935. D. Salman remarcase o dezorientare a lui

Albert în fața surselor problemei unității intelectului³⁷⁶. Mai mult, Albert nici nu atribuie explicit și constant lui Averroes această

idee. deși nu se poate spune că această paternitate era necunoscută pe la 1260/377.

Ce determină strania poziție a lui Albert? în tratatul său *Despre unitatea intelectului*, ca și în de *XV problematibus*, Albert asumă în polemică o cale „a filosofiei”. ceea ce face și Sfântul Toma în prologul la tratatul lui *Despre unitatea intelectului*, evident interesați într-o recuperare creștină a tradiției filosofice grecești și, „cât. osibil, arabe³. Este, însă, interesant ce anume își propune Albert ca scop al tratatului: să demonstreze nemurirea individuală a omului asumând ca punct de plecare paradigma peripatetică: „*Suntem dator să disputăm cu privire la întrebarea dacă ceea ce rămâne dintr-un suflet este același lucru cu ceea ce rămâne din*

Note:

, 7] Cf. Kurt Fla.sh, *Introduction à la philosophie medievale*, ed. Universitare Fribourg-Cerf.

1992. p. 150.

75 Cf. Alain de Libera, *Introduction*, în *Thomas d'Aquin, Contre Averroes*, GF-Flammarion.

1994. p. 21: „*En 1270, tout se presente autrement. Albert, mais aussi bien Thomas, doivent compter avec une formidable nouveauté: l'apparition, ci l'université, d'un conflit des Facultes, opposant de façon chronique artistes et théologiens, et alimenté depuis 1265, environ, par une véritable littérature de propagande philosophique*”.

376 Cf. D. Salmon, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, în RSPT, 1935, pp. 38 – 64.

„Un comentariu anonim datând din această epocă, publicat în 1963 de G. Venebusch face legătura dintre teza cercetată și Averroes: cf. G. Venebusch. G. Ein anonym

Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts Quaestiones in tres libros de anima, Paderborn.

1963, citat de Steenberghen, op. cit., p. 280.

Cf. Albertus Magni. s, *De unitate intellectus*, I, ed. Hufnagel, p. 1, r. 12, *De XV*

problematicis, I, și Sfântul Toma din Aquino, *De unitate*

intellectus, § 1. Iată pasajul din

Albert: „*El ideocumque dicil Ier nostra, nune omnino praeterimus, tantum ea accipientes quae per sxihgtismtim accippiiint demonsiralionem**.”

celelalte” 3”. Ori, aceasta înseamnă că pentru Albert problema nu se pune încă în termenii „*cine gândește?*”, ci în termenii unei teorii a nemuririi individuale. Albert acceptă tacit în acest tratat analogia dintre suflet și cer.

așa cum vom vedea mai jos. fără a înțelege faptul că ea îl conduce spre ideea unității intelectului.

Nu este însă deloc corect să spunem că Albert este un ignorant al tradiției din care face parte: el o cunoaște foarte bine. deși poziția sa din

Despre unitatea intelectului lasă sentimentul confuziei, deoarece Albert însuși a asumat o poziție contradictorie: el vrea să atace cu argumente peripatetice o doctrină născută inerent și nu accidental în peripatetism.

După expunerea celor 30 de argumente în favoarea unității intelectului și a celor 36 contra ei. Albert își expune propria părere în care apără pluralitatea intelectelor, făcând chiar o analogie între cer și intelect, fără să sesizeze nicio clipă contradicția deschisă! El spune^{3*}:

Sed est intellectualis natura vicinior causa primae et est intellectualis natura vicinior naturae; et illa quidem quae vicinior est causae primae.

secundam suos ordines movet orbis.

Există o natură intelectuală vecină mai degrabă cauzei prime, precum și una vecină mai degrabă naturii. Iar aceea care este mai degrabă vecină cauzei prime mișcă planetele după ordinea acestora.

Adică, tot așa cum planetele sunt multiple, la fel corpurile multiplică intelectele. Un asemenea argument aducea câștig de cauză mai degrabă legăturii dintre suflet și cer decât teologiei persoanei. În al doilea rând. În încheierea primei serii de 30 de argumente. Albert declară: „*Pe acestea le-am adunat în parte cu nuntea mea, în parte din spusele peripateticilor.* Adică, acolo unde tradiția nu oferea argumente

pentru unitatea intelectului, deși ele erau posibile. Albert se gândește să le completeze singur, ceea ce dovedește cât de preocupat era Albert. de fapt. de îmbogățirea și completarea paradigmei din care făcea și el parte.

Note:

„Ei. ed. Hufnagel, p. 1. r. 24 – 27: „*De hac igitur quaestione utrum videlicet quod remanet ex tina anima. sit idem illi quod remanet animabus, debemus facere disputationem*”.

380 Cf. ed. Hufnagel. p. 22. r. 31 – 32.

„: 1 (T. ed. Ilulmiik-l. p. 13. r. <! →.<.

Apoi. lectura și clasificarea acestor argumente este instructivă: ele provin din principiul materiei care diversifică forma³, din *topos-vA*

aristotelic pentru care intelectul era *locus specierum* și *species specierum*³.

din ideea nedeterminării absolute a intelectului posibil” *4, din analogia suflet

cer, din sensul actului prim aristotelic 6. din ideea unicității inteligibilului³*7 și din respingerea infinitului actual” 1. Această listă dovedește faptul că Albert a înțeles temele majore ale paradigmei în care gândea: deși el opune câte un contraargument la toate cele 30 de teze, niciunul dintre aceste contraargumente nu subminează lista principiilor de mai sus.

Este inexact, pe de altă parte, să credem că Albert nu cunoștea textele la care făcea referință: deși în câteva rânduri atribuie ideea unității intelectului imprecisă, el citează riguros câteva pasaje din *Comentariul* lui

Averroes la *Despre suflet*³. Contraargumentele 6 și 36 au fost refolosite de

Sfântul Toma în *Despre unitatea intelectului*. §. 109 și. respectiv, §. 8539.

Un caz foarte interesant este argumentul nr. 18, invocat în favoarea unității intelectului. Argumentul, reformulat, revine la o analogie: intelectul care mișcă cerul este unic, iar intelectul uman

seamănă cu el. Deci ar fi și el unic („*deci, ceea ce se separă din suflă! între actual de la toți – oamenii*”).

Note:

M Ei. argumentele I, 2, 7, O, 16, 24.25.

383 Cf. argumentele 3, 17, 19.

*” Cf. argumentele 4, 5, 9.11.23, 27.28, 30.

Cf. argumentele 6, 18, 26.

386 Cf. argumentul 20.

I87 Cf. argumentele 8, 13, 21.

388 Cf. argumentul 29.

— Argumentul 7 atribuie lui Haly (Abubacher) ideea aristotelică a speciei care nu se divide prin sine, iar argumentul 9 atribuie unicitatea intelectului *adeptus* lui Aflarābi. ceea ce nu se susține textual.

,<10 Argumentul 7 citează pe Averroes, (cf. ed. Crawford, p. 387), ca și argumentul 29 (cf.

ed. Crawford. p. 406) etc. Și contraargumentul 35 (cf. ed. Crawford. p. 408, celebrul pasaj al eternității speciei și al actualizării ei care implică pentru Averroes eternitatea practicării pe pământ a filosofiei).

În contraargumentul 6, Albert sugera că ideea unității intelectului conduce la platonismul ideilor: „*aut incidemus în sedam corum qui ponunt idem*” (cf. ed. Hufnagel, p. 14, r. 75 – 76).

Contraargumentul 36 spunea că nu are rost să credem că o substanță superioară ierarhic corpului (intelectul agent), are nevoie de corp ca să se manifeste: „*quam absurdum autem hoc sit, quod sub. stantu) aeterna sit în poală. ntia et effieiatur în actu et tempore et per id quod est temporale aliqilo modo stil mniix philosophluts*” ki. ed. I lulnagel. p. 2 I. – <X-41.

este unul și același lucru” *). În încheierea prezentării acestui argument.

Albert sesizează faptul că atinge rădăcina paradigmei în care gândește: *Jar acest argument este unul puternic – el lutec ral io est fortis*”. Aceste câteva repere sumare ale tratatului lui Albert arată

faptul că deși Albert nu dispunea încă de sursa directă și textuală cu care Sfântul Toma a purtat mai târziu propria polemică. Albert nu ignoră paradigma din care provenea teza disputată și știe să o reconstruiască admirabil plecând de la tezele ei primitive.

Deși formulează contraargumente la ideea unității intelectului, nu neagă niciodată în contraargumentele sale aceste propoziții primare (analogia suflet/cer, puritatea intelectului posibil, unicitatea inteligibilului etc).

10. Siger din Brabant în Quaestiones în tertium de anima.

Diferențele față de Averroes

Sursele lui Siger țin atât de *Comentariul Mare* al lui Averroes. cât și de tema inteligenței mediatoare din *Liber de causis* și. În mod parado. xal. de modul în care Albert și Sfântul Toma. Înainte de 1270. prezintă ideea unității intelectului³⁹³. Probabil în anul universitar 1269 – 1270. Siger din

Brabant comentează la Facultatea de Arte din Paris Despre suflet, IU. a lui

Aristotel. Această primă luare de poziție a lui Siger enunță un număr de teze care par extrase din *Comentariul* lui Averroes: în mod deschis. Siger susține că raportul dintre facultățile sufletului (vegetativul și senzitivul) și intelect este un raport echivoc, ceea ce înseamnă că legătura dintre om și intelect este asemănătoare cu aceea a unui compus, iar această legătură se produce numai atunci când intelectul provine din afară³⁹⁴:

Unde cum intellectus simplex sit. Cum advenit. turn în ipso suo adventu uiuitur vegetative et sensitivo. el sic lipsa unita non faciunt imam simplicem, sed compositam

Deoarece intelectul este simplu, atunci când el intră <în corp> chiar în momentul sosirii sale ci se unește cu vegetativul și cu senzitivul, și astfel unite ele nu realizează ceva simplu, ci un compus

Note:

„2 Of. ed. Hut nagel. p. 9, r. 41 – 78: „*igitur quod de nitelleetnali anima separatul tth unimibus.*

Idem est et iniim”.

Privilegiind ultimul aspect. Alain de Libera remarcă:
„*L'averroisme. latin na dune pas ele inskiure par Siger, îi a ele instaura par les theologiens el adopte par le maître de Brabant*” (el.

Pensei au mineri A\se ed. Seuil, 1991. p.41).

„<T. ed. Ba/an. p. >. i fr>-M.

Din acest pasaj se poate deduce faptul că în *Quaestiones* în *tertium de anima*, definiția sufletului dată de Aristotel trebuie să i se fi părut lui Siger echivocă. Ori. sursa acestui pasaj este. pentru Siger. dublă: el susține pe de o parte ideea unității intelectului din *Comentariul* lui Averroes. iar pe de altă parte el reține problematica intermediatății intelectului din *Liber de causis*.

Credem că întâlnirea acestor două lecturi, ca o formulă minimală, a produs un nou model al teoriei unității intelectului, diferit întrucâtva de modelul lui

Averroes.

Quaestio 9 analizează „*dacă intelectul este unic pentru toți oamenii*”.

deși un număr de pasaje anterioare în text analizează deja problema genezei intelectului, inspirându-se din problema medierii inteligibile din *Liber de causis*: în *Quaestio 2*. Siger spune că intelectul este creat nemediat de cauza primă, *Immediate factura est a Primo*” 39. Afirmația seamănă cu propoziția

37 din *Liber de causis*: „*prima dintre lucrurile create este ființa – prima renan creatarum est esse*”, și propoziția 42. În care acest *esse* este compus din finit și din infinit, și prop. 45, în care ea este numită *iitelligența*. În

Quaestio 3, Siger susține că momentul acestei creații nu ține nici de timp

(*nune temporis*), nici de eternitate (*nune actemitatis*), ci de un timp compus din acestea două. Conținutul acestui enunț seamănă doctrinar cu propoziția

210 din *Liber de causis*.

Siger din Brabant. ecl. Bazin, p. 9, r. 20 – 22: *Dico quod intellectus non fuit factus în nune temporis. nec în nune actemitatis. sed*

în tempore non continuo, sed compaito ex ipsis nune.

— Eu spun că intelectul nu a fost produs în clipa timpului, nici în clipa eternității, ci într-un timp discontinuu compus din aceste clipe.

Liber de causis, prop. 210: Inter rem cilius subslantia et actio sunt în momento actemitatis et inter rem cuius subslantia et actio sunt în momento temporis existens est medium. et est illud cuius subslantia est ex momento actemitatis et operația ex momento temporis.

— Între lucrul a cănii substanță și acțiune se află în clipa eternității și lucrul a cărui substanță și acțiune se află în clipatimpului există o mediere, iar substanța ei provine din clipa eternității și acțiunea ei din clipa timpului.

Dacă legătura dintre aceste două texte este admisibilă. Înseamnă că intelectul la care face referire Siger este analogic inteligenței mediatoare din

Liber de cansis. Acest fapt aduce cu sine o diferență față de Averroes: dacă pentru Comentator faptul de a gândi însemna faptul că un inteligibil trebuie actualizat printr-o imagine și simultan prin intelectul posibil (ceea ce aducea cu sine o plurificare a gândirii prin exercitarea ei). În cazul lui Siger doar imaginile existente în noi oferă pluralitatea gândurilor³ 1. Aparent, nu există o deosebire; într-adevăr, amândoi propuseseră imaginația ca principiu diversificator al gândurilor aceluiași intelect. În realitate, ea există: Averroes spusese că *Jegâtnra inteligibilelor cu noi, ceilalți oameni, se realizează prin legătura intențiilor inteligibile cu noi (...), iar acestea sunt intențiile imparate*” *’7. În rândul următor. Averroes explică acest lucru spunând că propoziția: „un copil este inteligent” are două sensuri: a) imaginile lui sunt inteligibile în potență; b) intelectul posibil este pus în legătură cu el în potență. Aceste remarci ale lui Averroes arată cum regimul imaginilor, pentru el. nu este doar sensibil, ci și inteligibil, iar cele două subiecte ale cunoașterii se presupun reciproc. Faptul nu trebuie să surprindă, căci el vine în urma descrierii aristotelice a imaginii³⁹. Dimpotrivă, pentru Siger.

statutul imaginii este pur sensibil: „Și să nu crezi că intelectul unic este anterior în doi sau trei sau în o mie de oameni față de con cep

te le imaginare, ci mai degrabă este invers”.

Acest lucru simplifică noetica lui Averroes: dacă intelectul nu are nicio contribuție la realizarea reprezentării. Înseamnă că omul nu este o ființă rațională, ci doar un loc de manifestare al gândirii, astfel încât nu se poate spune despre acest „loc” că „gândește”, căci el este un simplu suport al gândirii. Am putea vorbi. În acest caz: de magistrul Siger ca de un reprezentant al formei extreme a teoriei unității intelectului. El este. În fond.

cel evocat de memorabilele cuvinte ale lui Aegidius din Roma. care își amintește anii de studiu⁴⁰⁰:

Note:

„” CI, ed. Bazân. p. 56. r. 69 – 71: *„El nelessariun est ei cui porul unum intellectum omulbu. s quod hac sit per intenliones imaginațiW.*

3, 7 Cf. ed. Crawford, p. 405.

„” Cf. *De an.*, 428 a30 – al.

599 Cf. ed. Bazân, p. 28. r. 74 – 78: *„Nec intelligas quod inllectus urmă prinssil în duobus vei în tribus vet în miile quam intenliones imaginata?, sed potins e conversa est”.*

„” I „A.vulfii – Komami.v. În IIS – era. Insp. 17.

N’os cum adhuc essemus bachalarius. vidimus quemditm mugisirum magnuin. În philosophia tnaiorein. qui tune ex se

Parisi: volentem tăiere opinianem

Comentatorii, concedentem quod hoino non inielligai nisi șicul coelum intelligit. quare intelligit motor cocli, șic el homo intelligit, quia intelligit inllectus separalus.

Pe vremea când tocmai devenisem bacalaureat, l-am văzut pe un anume mare maginiru care era la Paris: dorind să lină pârlea Comenlatorului, ci era de părere că omul au are înțelegere decât în măsura în care cerul are înțelegere; omul înțelege deoarece motorul cerului înțelege, căci acel intelect separat este cel care deține înțelegerea.

Avgroes dorea. În fond. să explice felul în care gândirea devine manifestă: dimpotrivă. Siger se desparte de ideea unui intelect „*unus el multă*”, reținând doar unicitatea lui. Magistrul Siger afirmă, în aceeași

Quaestio 9, că nu există nimic în natura intelectului care să îl multiplice⁴".

El invocă. În favoarea acestei teze. argumentele clasice ale imaterialității intelectului, analogia cu cerul, plurificarea gândurilor prin imagini, Este plauzibil faptul că el cunoaște textul din, 263 ai lui Albert: Siger expune și respinge argumentul albertian al intelectului multiplicat după numărul planetelor⁴" 2. Din aceste motive, unitatea dintre om și intelect este operativă fără ca ea să fie prin aceasta și substanțială, pentru magistrul din Brabant.

Afirmațiile lui Siger nu depășesc, totuși, acest prag al concluziilor implicite.

Textul care dezvoltă unitatea intelectului cu maximă claritate este cunoscutul manuscris *Merton Collège*, 275, editat în 1971 de F. van

Steenberghen, M. Giele și B. Bazân⁴" \ compus după 1270. care preia teza lui Siger despre unitatea operativă om-intelect (*ut motor*) *"¹ și spune deschis⁴⁰⁵:

Note:

4 t" Cf. ed. Bazân. p. 26, r. 23 – 24.

402 Cf. ed. Bazân, p. 26. r. 13 – 14. Și p. 29. r. 102 – 105.

403 Cf. * * * *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'air*wd Aristote, Louvam – Paris. 1971.

404 Cf. * * * *Trois commentaires...* p. 76, r. 77 – 82: „*Commentator secundo huius dicil quod corpora superi celestia manifeste videntur intelligere et Aristoteles secundo Coelst el mundi hoc vult, cum lumen dicantur intelligere ex uniune quae est ipsius intelligentis ad illa corpora, non quod intelligens se mittit eis tamquam forma materiae sed solum ut motor*".

„ Cil, i (i\ e /. Kiksewii/. op. cit., p. 94. nula!

Tu dii es: *ego experior et percipio ine intelligere. Dico quod falsum est. Immo iutelecius. s imilus libi naturaliter. Sicul motor mi rorporis et reguums (...)*

Inimmo intellectu ugens lumen corpore ut obiecta experitur hoc. communicans illud aggreguo dicto modo.

Pot fi formulate trei diferențe între Siger și Averroes: a) Siger concepe un statut pur sensibil al imaginilor. (Aristotel și) Averroes implică și un statut inteligibil al lor; b) unitatea dintre intelect și om este. la Siger, pur operativă, pe când. la Averroes. intelectul este *unus el multă* chiar prin faptul că gândește; c) Averroes vedea în intelectul posibil un receptacol al realității care conține niște idei primare și de maximă generalitate⁴⁰⁶ 6, pe când

Siger respinge decis această idee⁴⁰⁷. Dimpotrivă, pentru a gândi, intelectul are nevoie de corporalitate (*eget corpore*) ⁴⁰.

Așa cum se va vedea din analiza a alte două texte ale lui Siger⁴⁰⁹, autorul era extrem de preocupat, ca și Boetius din Dacia⁴¹”, de stabilirea unui discurs propriu filosofiei și de formularea unui ideal intelectual precis.

Teoria lui Siger era coerentă cu ideea fericirii intelectuale dobândite prin unirea cu intelectul agent⁴¹¹.

La acest tratat răspunde direct textul Sfântului Toma, scris în același an în care Albert cel Mare a redactat răspunsul său la cele cincisprezece întrebări puse de Aegidius din Lessen. După 1270. sub presiunea răspunsului Sfântului Toma, Siger își reformulează poziția în *De anima intellectiva*, cap. 7 și în *Comentarium super Lihnim de causâs*, cap. 27.

Note:

406 Că. ed. Crawford, p. 407.

407 Cf. ed. Bazân, p. 40, r. 14 – 17.

Cu toate acestea, nu lipsesc nici formulările ambigue din textul lui Siger: de pildă, deși omul nu este intelectul lui. Siger spune: *Intellectus emm noster apprehendit se ipsum sicut operări*” (*Quaestio 4*, ed. Bazân, p. 14).

409 Cf. § 14 al studiului de rată.

410 Cf. Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, § 6, în DAM, pp. 140 – 141.

„Ea este o expresie a magnanimității filosofului, opusă idealului ascetic creștin. Cf R.A.

Gauthier. *MagnamM, I ideal de la grandeur dans la philosophie*

paienne el dans la théologie elirelienne. cd. J. Vrin, Paris. 1951. pp. 466 – 488.

Tu spui: eu resimt și percep faptul că eu înțeleg. Eu spun că acest lucru este fals dimpotrivă, intelectul este unit cu tine în mod natural ca un motor și ca un ordonator al corpului tău (...) ba chiar intelectul agent se folosește de corpul tău ca de un obiect, comunicând cu acest compus așa cum am zis.

Este însă foarte posibil, așa cum sugerează R. Imbach⁴¹. ca schimbările de formulare ale lui Siger să provină și din respectarea statutului universitar de la 1272. care interzicea magiștrilor în arte să prezinte teze contrare credinței.

Oricare ar fi însă adevărul istoric, este sigur faptul că între 1270 și 1272. a avut loc un real dialog filosofic între Sfântul Toma și Siger. Să analizăm însă. mai întâi, poziția din 1270 a lui Albert cel Mare.

11. Albert cel Mare și „Despre cincisprezece probleme”, cap. 1 – 2

Diferența de stil, surse și soluție a lui Albert cel Mare. În noul său tratat, față de *Despre unitatea intelectului* a Sfântului Toma. a condus la o polemică în privința datării tratatului lui Albert. În 1911, Pierre

Mandonnet⁴¹³ era de părere că textul ar trebui datat în preajma Paștilor anului 1270, având în vedere faptul că tezele sunt reluate în cenzura de la

1 decembrie a aceluiași an. Într-un articol din 1947, F. van Steenberghen¹

este de părere că ar trebui să datăm acest tratat mai târziu, având în vedere raportarea anacronică la evenimente și textele obscure pe care le citează

Albert⁴¹⁵. În 1966, Steenberghen proprie atul 1276 ca *terminus aci quem* al redactării textului, având în vedere faptul că ultimele două capitole ale tratatului privesc teze care nu sunt cuprinse în cenzura de la 1270.

În plus. Steenberghen crede că textul lui Albert nu a avut o mare influență în epocă, iar Albert ar fi fost senil în momentul scrierii)... *le de quindecim problematibus semble bien être Vveuvre d'un vielhtrd tise*

par le travail el depasse par les eveniments" 6. În 1975, editorul textului, părintele B. Geyer. stabilește anul 1270 ca dată de compoziție. În ceea ce ne privește, credem că editorul are dreptate; de fapt, textul lui Albert este un răspuns al unui dominican cu autoritate la întrebările unuia mai tânăr. În privința unor teze disputabile și care încă nu fuseseră cenzurate. Așa cum a

Note:

412 Cf. X. Putalaz-R. Imbach, (1997). p. 127.

41; Cf. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabari el Vaverroisme latin au XIIIe siècle*, Louvain 1908

19 ll. vol. II, p. 29 sqq.

414 Cf. K van Steenberghen, (19471, p. 417.

115 Cf. F. van Steenberghen, op. cit., p. 432.

„CI! v. ui Steenberghen, (! 966 l. p. 481.

observat recent Luca Bianclu. textul ține. de un *gen literar* al „cenzurii interpersonale” din care secolul al XIII-lea oferă mai multe exemple4”.

Departa de a îi opera unui senil, textul lui Albert este scris în (r-o formă sintactică laborioasă. Într-o latină mult mai literară decât tratatul Sfântului

Toma. Este limpede faptul că cele două tratate sunt deosebite: Sfântul Toma scrie la Paris, se adresează unui auditoriu clar. determinat și comentează direct *Despre suflet* al lui Aristotel. Albert scrie la Köln, are un ton mult mai general. Întâlnește un adversar indeterminat și pe un teren neclar. Dar tocmai acest caracter „vag” poate fi extrem de prețios în ochii istoricului unei paradigme filosofice: ceea ce este greu de atribuit direct unui autor sau altuia, dar pare a-i determina pe toți în măsuri foarte diferite, sunt chiar presuposițiile paradigmei. În cazul de față. acest conținut era dat de extinderea, de la nivelul întregii naturi la nivelul intelectului, a distincției dintre act și potență, de analogia dintre suflet și cer. de ordonarea facultăților sufletului, de unitatea unei definiții posibile a sufletului și. În fond. de ceea ce am numit la începutul cercetării noastre „principiul cerului”. Ori. chiar acestea sunt tezele de lucru ale lui Albert. Imprecizia

determinării adversarilor lui Albert poate fi valoroasă în măsura în care ea atinge presupuzițiile paradigmei. Să recapitulăm respingerea tezei unității intelectului din primul capitol al tratatului.

Albert evocă mai întâi tradiția peripatetică. Începând cu Anaxagoras

(lecturat prin Aristotel): ideea că intelectul trebuie să fie pur receptiv ar putea implica unitatea lui. Acest lucru este analogic „transparenței” unice care se actualizează în moduri diferite. Pledoaria pentru impasibilitatea și imaterialitatea intelectului îl face pe Albert să reia o idee din tratatul său

Despre unitatea intelectului. În care afirmase deja că sufletul este „*imago miind*”⁴¹. spunând, de această dată, că el este un „*receptacul al tuturor lucrurilor*”⁴¹⁹. Pasajul este important fiindcă el sesizează implicit că proiectul paradigmatic includea tema celui de-al treilea gen platonice și al celui deal patrulea gen de ființă al lui Averroes. Tema este combinată în

Note:

1 Cf. Luca Bianchi, (1996). ADHLMMA, p. 76. Un all exemplu posibil ar fi, pentru Luca

Bianchi, cazul Sfântului Toma care este chestionat în privința a 108 teze profesate între 1256 și

125X de către Petrus Tartaretus la Paris.

418 Of. ed. Hufnagel, p. 10. r. 15.

„T. AII vil. *Despre chirispre*). *ei e piuhleme*. cap: I. în DII. pp) A – cu rândul imediat următor al capitolului cu faptul că inteligența are o origine celestă (cea de-a zecea sferă), *topos* al intelectului agent. Multiplicarea în indivizi și pluralitatea funcțiilor acestui suflet nu vin de la materie, ci

(principiu nou față de ideea aristotelică a materiei care individuea/ă numeric) de la sufletul-principiu și formă. Acest șir de observații este încadrai de Albert într-o schemă plotiniană a inteligențelor care devin tot mai plurale pe măsură ce coboară în materie⁴²:

Hac tali poxitione facla sequitur quod șicul se habet intelligētia

decimi orbii aci intelligentias orbium superiorum, ita se habet anima intellectualis quae est in homine aci intellectionis orbium superiorum.

De îndată ce o asemenea poziție a fost formulată, rezultă că inteligența celei de-a zecea sfere se raportează la inteligențele sferelor superioare tot așa cum se raportează sufletul intelectual care se află în om la intelectul sferelor superioare.

Concluzia lui Albert. surprinzătoare, este că inteligența tinde spre pluralitate, pe când natura repetă stereotip; o cee 1 ce nu știe să creeze: orice rândunică își face cuibul la fel. spune filosoful dominican, însă doar omul deține acte irepetabile. Ni se pare cu adevărat captivant felul în care Albert încearcă, plecând de la o paradigmă aristotelică combinată cu ierarhia neoplatonică, să deducă o filosofie a persoanei. Este meritul lui Albert de a fi sesizat propria situație în cadrul paradigmei și de a fi înțeles la ce concluzie ar fi fost de dorit să îl conducă paradigma asumată. Totuși, nicăieri în textul său. analiza logică nu impune faptul că sufletul trebuie să fie simultan individual și etern. Albert propune doar faptul că manifestarea inteligenței este plurală. Dar este ea unică atunci când nu este manifestă?

Textul nu ridică această problemă. Dimpotrivă. Albert calcă pe un teren dificil în finalul capitolului, citându-l pe Avencebrol⁴ 1. Se știe faptul că *kvorul vieții* (*Fons vitae*) stătea la originea dezbaterii în problema materialității angelice, respinsă de Sfântul Toma, dar acceptată de Sfântul

Bonaventura⁴²²: dacă inteligența „separată” are o materie proprie, ea are și

Note:

1: O Ei. Albert ce! Mare. *Despre cincisprezece probleme*, I, în Dt I, pp. 100 – 101.

421 Cf. finalul capitolului I al tratatului. J. 59. În Dt I. pp. 180 – 181.

„< I.S. Ronaventuiæ / » // >, „/ dist. < pai-l; «n.l. i. I.

un principiu de multiplicare, deci intelectul este multiplu. Acceptarea acestei le/e ar fi însemnat însă o abatere de la însăși critica pe care Aristotel o adresa platonismului, anume aceea de a fi permis ca

inteligibilul să se actualize/e singur și în lumea fenomenală⁴ \ În capitolul VII al tratatului, totuși. Albert oferă un număr de argumente ale unicității formei substanțiale *a* omului. Reamintind dispunerea aristotelică a facultăților sufletului asemenea figurilor geometrice (*De Qtiima*. 414 b „I). Albert arată cum facultatea superioară le include și le definește pe celelalte: „*există o deosebire de specie mire carnea omului și carnea celor /a/re animale*” *’4.

Fără asumarea conceptului paradigmă filosofică, poziția lui Albert poate părea derizorie, sau cel puțin confuză. Poziția lui Albert este într-adevăr anacronică față de evenimentele din 1270. dar bine ancorată în paradigma disponibilă autorilor care polemizau în preajma acestui an: Albert operează cu analogia suflet/cer. cu principiul multiplicării prin materie, cu ideea purei posibilități a intelectului, sperând ca de aici să provină, eventual, argumentul așteptat. Acesta credem că este importantul aspect comun între

Sfântul Toma și Albert: amândoi sunt angajați într-un proiect în care paradigma noeticii aristotelice, mai mult sau mai puțin eliberată de neoplatonism, era constrânsă să producă exact ceea ce ea nu putea oferi niciodată: un argument al nemuririi sufletului individual. Ajunși în acest punct, rămâne să cercetăm poziția Sfântului Toma. pentru a ne întreba în final dacă proiectul celor doi dominicani care asumau paradigma aristotelică era într-adevăr realizabil.

12. *Argumentele Sfântului To/na din Aquíno în De unitate intellectus contra averroistas*

Sfântul Toma a făcut tot ceea ce literar era posibil ca să îl izoleze pe

Averroes de tradiția peripatetică: schimbând discuția de pe terenul metafizicii pe cel al experienței psihologice (după observația lui

Note:

42 i o concluzie similară asupra inaderenței lui Albert la textul lui Averroes desprinde Alain de

Libera analizând capitolul II al textului (tf. *Introduction*, în Thoma. s d’Aquin, *Contre Averroes*.

(iF-Flammarion. Paris. 1994. p. 27 – 3U

1: 1 El. Albert cel Mare. \) es\cre cincisprezece pânhirme „în VII.

Steenberghen42). declarându-l pe Averroes *ulenigrator al pehpalelismului*”. citând însă el însuși tendențios pe Themistius și pe Alexandru.

Sfântul Toma spera să demonstreze incoerența logică a tezelor lui Averroes și implicit, pe cele ale lui Siger. Trebuie remarcat faptul că Sfântul Toma nu enunță nici una dintre diferențele celor doi autori înainte de 1270. Sfântul Toma formulase o serie de amendamente la adresa ideii unității intelectului. Multe dintre ele au fost refolosite în *Despre unitatea intelectului*. Fără a fi în intenția noastră directă o analiză completă a evoluției Sfântului Toma, vom încerca o prezentare a celor mai importante argumente din *Despre unitatea intelectului*, indicând pasaje corespondente din texte tomiste anterioare sau din textele cu care el polemizează.

Sfântul Toma organizează o impresionantă desfășurare de forțe argumentative în tratat, în care regăsim teme prevăzute deja de Averroes. teme albertiene.

poziții tomiste noi și vechi. E. Weber426 a văzut în noua poziție tomistă un dialog real cu Siger din Brabant. În care fiecare dintre autori își regândește pozițiile în funcție de reacțiile adversarului. Deși Bernardo Bazân427 a negat o eventuală modificare a pozițiilor tomiste în timpul polemicii cu Siger, cel puțin un fapt este sigur: textul se adresează capitolului 9 din *Quaestiones in tertium de anima* a lui Siger din Brabant. Din acest motiv, în textul tomist nu există nimic din „vagul” tratatului lui Albert. cu toate că și pentru Sfântul

Toma. așa cum vom vedea, cele mai importante teze ale paradigmei aristotelice sunt valabile. Prezentând argumentele de mai jos, vom formula permanent două întrebări: a) este infirmată o teză a lui Siger. În fiecare caz? b) este infirmat implicit și Averroes?

*Aporia aristotelică*41. Sfântul Toma sesizează cu precizie dificultatea moștenită de la Aristotel: de ve este sufletul actul prim al corpului natural dotat cu organe, deși intelectia încorporală e o facultate a sufletului? De la această aporie plecase Alexandru,

construindu-și modelul intelectului material, Themistius care a izolat intelectul agent în transcendență, și Averroes cu ideea unității intelectului. Sfântul Toma. odată întors la sursele paradigmei prin formularea acestei întrebări, are o altă

Note:

425 Cf. F. van Steenberghen, (1966), p. 440.

z" Cf. E.H. Weber, (1970).

1: 7 Cf. Bernardo Bazin. (1974). RP1 p. 55 sqq.

Cl *De unitate... i 1-14 Smimui cniilrti* (ienliles II. M

soluție. El nu este dispus să recunoască echivocitatea definiției
Filosofului:

...se cuvine apreciată îngrijirea. și ordinea uimitoare a scrierii lui

Aristotel – Dimpotrivă. Sfântul Toma începe fixând sensul unui termen problematic: *...separat* – xulplo*T6 ț-" 4, „, care nu semnifică distincția fală de corp. ci lipsa unui organ corporal⁴³¹. Acest lucru implică faptul că sensul expresiei. /frupexârev – *de fons*" din *Despre generarea animalelor*. 736 b 27

sqq... care desemnează proveniența intelectului, nu ar fi sinonim cu

...separat". Cu toate acestea, intelectul nu este în corp (*nan est virlus in corpore*)... Concluzia tomistă pare să fie, în §. 26. că intelectul este definit de sufletul ca act al corpului material, deși el este încorporat.

Pentru o asemenea întreprindere, o analogie din tratatul lui Aristotel, folosită deja de Albert⁴³³. îi stă la dispoziție: facultățile sufletului se află una în cealaltă asemenea figurilor geometrice: înseamnă că figura care le include pe celelalte definește întregul. Concluzia: intelectul este *formă a corpului*, deci el este plural⁴³⁴. Așa cum sugerează E. Weber⁴³, analogia figurilor geometrice este corespondentă, pentru Sfântul Toma. principiului ierarhiei, în care forma imperfectă este cuprinsă în gradul ei superior, principiu prezent în *Comentariul la Liber de causis*^{**6}. Urmează că intelectul este principal în om și se folosește de organele lui⁴³⁷. Paradoxal. Sfântul Toma își motivează această pledoarie afirmând legătura sufletului cu

cerul, ca

„Principiu mai înalt” de unde provine intelectul (așa cum se petrece, pentru

Sfântul Toma. și cu magnetul sau cu matostatul) 438. Exemplul este straniu, fiindcă el provine din paradigma care îl condusesse pe Averroes la acceptarea

Note:

42” Ei. *De unitate*... § 15.

130 Cf. *De an.*, 403 a 10.413 a 3, 429 b 4, 429 b 11.

4” Cf. *De unitate*... § 9. La tel în *Sitmma Tfieohgicq*, Ia, q. 79, an. 5, sol. „*Intellecins dicitur separalus quia nou est adus alicuius organicorporalis (...), nori quasi să aliqua substantia separata*”.

Expresia este luată de la Averroes. Cf ed. Cawt ord p. 384.

4” Cf. *Despre cincisprezece probleme*. VII.

4 M Această idee fusese deja formulată de Albert în *Despre cincisprezece probleme*. 7 și de Sfântul Toma în *Summa theologica*, Ia, q. 76. a. 3 și în *Summu contra Oentiles*. II, 68.

4: 15 Cf. E Weber, op. cit., p. 188.

„6 Cf. S. Thomae Aquínatis *Super librum de causis Coanmentarium*, lectio 18.

431 Cf. *De unitate*... S 89.

„S (T. *De imitate*... «27.

unității intelectului. A acceptat tacit și Sfântul Toma aceeași paradigmă? Un răspuns este posibil după ce parcurgem propriu-zis argumentele tratatului.

2. *Teoria celor două subiecte ale cunoașterii*. Am avut deja ocazia să studiem felul în care Averroes expune și Sfântul Toma respinge această teorie. Sfântul Toma dorește să arate faptul că ea nu este funcțională, deoarece în cazul ei nu omul înțelege, ci el mai degrabă este înțeles, asemeni peretelui pe care este văzută culoarea. Din cele trei argumente oferite, cel dintâi (§ 64) spune că în cazul admiterii acestei teorii, omul nu ar avea intelect decât atunci când el gândește. Ori. această afirmație nu e străină de

Averroes. ceea ce înseamnă că Observația nu surprinde o

incoerență, ci o diferență de opinie Al doilea argument Că 65) și al treilea (§ 66) conțin un fond comun: admiterea teoriei lui Averroes ar face ca omul să nu gândească, ci să fie un suport al gândirii, iar schema analogiei înțelegere / vedere ar pune pe același plan peretele văzut cu omul gânditor. Opinia noastră este că această critică îl atinge pe Siger, fără să-l atingă și pe Averroes. Să reluăm analogia în formula lui Averroes⁴⁴⁰:

Comprehendere autem per sensum petficitur per duo subiecta. quorum uman est subiectum per quod sensusfil verus, el est sensatum extraanimam.

Alind autem est subiectum per quod sensus est forma existens et est est prima perfecția sentientis. Necesse est etiam ut intellecta în oblu habeant duo subiecta: quorum uiuim est subiectum per cpwd sunt vt-ra. sciticei formae.

quae sunt imagines verae; secundam autem est Uluci per quod intellecta sunt unum entium în mundo. et stud est intellecins materialis.

Dar cuprinderea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care simțirea se dovedește adevărată, iar acesta este lucru! simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă actul prim ai simțitorului.

Este necesar astfel ca și cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adevăresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele în lume, iar acesta este intelectul material.

Note:

43, Cf... *De unitate...* îi 63 – 66. *Contra Gentiles*. II. 73. (J. disp. *De anima* a. 3. ad. rexp.

„” <! ed. Crawford. p. 4 im (rad. În 1) 1”. pp. 72 – 7 C

Aceasta înseamnă că peretele pe care vedem culoarea este analogic facultății care produce imaginea. Ori. am văzut că și pentru Aristotel și pentru Averroes, ea era o sinteză a intelectului cu simțurile, pe când la Siger ea – este un produs pur sensibil. Rezultă că suportul

acestei imagini, care este omul. este definit de Averroes ca unitate a intelectului cu simțurile, pe când la Siger el este o unitate senzitivă. De aceea, critica tomistă îl vizează pe

Siger. dar nu și pe Averroes. atunci când. În finalul paragrafului 66 al tratatului său. Sfântul Toma anunță drept nefuncțională teoria lui Averroes:

Șicul igitur paries non videt. sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non ititelligeret. sed quod eius phantasmata inlelligerentur ab inlellectu possibili. Impossibile est ergo salvări quod „hic homo intelligat”. secundam posilionem Averrois.

Așadar, după cum peretele nu vede însă culoarea lui este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil. Este, prin urmare, cu neputință să rămână validă poziția lui Averroes privind faptul că „omul acesta înțelege”.

3. *Aporia unității „ut motor.* Siger propusese „o uniune între intelect și corp analogică celei dintre mișcător și lucrul mișcat. Replica

Sfântului Toma este similară: dacă admitem această teorie, omul singular nu poate fi definit, căci el nu are un gen unic. nu are o acțiune proprie și el este gândit în loc să gândească. Apoi, § 70 aduce un argument frapant pentru încercarea Sfântului Toma de a se desprinde de Averroes: dacă admitem teza lui Siger, nu mai există o analogie corectă între suflet și cer! „*Și dacă tu vei spune că în același fel cerul înțelege prin motorul său, această exprimare reprezintă o asumare a ceva și mai dificil. Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers*”. Aceasta înseamnă că omul trebuie să ajungă la cunoașterea cerului

(intelligenza separată) prin intelectul său propriu, tot așa cum cerul trebuie să ajungă la cauza mișcării sale prin propria sa intelligență. Cu alte cuvinte, ambele cazuri trebuie să realizeze un act al inteligenței prin sine și nu prin

Note:

141 Ei. *De unitate...* §67 – 75, *Contra Gentiles*, II, 59. sed contra 1, 2, în *de an.* ad. 429 a 20.

„2 Cf. *Qnaestiones...* q. 8. ed. Bazin. p. 25. r. 26 – 27: *„adică intelectul este mișcător al corpului wu motoriu carii „ *” nilelleclus est mnvens corpus velmotoi în cupole”*.

ceva superior lor. fiindcă atunci actul le-ar fi exterior (§ 71 – 73). Situația se repetă: Sfântul Toma arată incoerența lui Siger fără a-l atinge pe Averroes, pentru care intelectul era unic ca principiu și act prim. dar plural în manifestare (*unus ei multă*) 4. ceea ce Siger nu a precizat niciodată.

4. *Argumentul „ierarhie”* *14. Cunoaștem acest argument deja de la

Albert cel Mare⁴⁴: o ființă nu se realizează pe sine prin ceva inferior ei.

Argumentul este analogic celui formulat mai sus: dacă intelectul este separat de om și gândește ca atare, atunci el se realizează pe sine folosindu-se de ceva inferior lui. Schema se adresează în mod evident celor care susțin raportul de unitate *„ut motor”*, așa cum am văzut că se petrecea în cazul manuscrisului anonim (Merton Collège, 275) citat mai sus.

5. *Argumentul înțelegerii simultane*⁴⁴⁶. Argumentul este intim legat de aporia eternității intelectului (aici: aporia nr. 7) și de aporia lucrului înțeleș

(aici: aporia nr. 8), și poate fi formulat astfel: dacă intelectul este unic și un om gândește ceva, toți oamenii vor gândi același lucru. Averroes enunță dificultatea și o ocolește: *„căci, dacă lucrul cunoscut de mine și de tine ar fi unul în toate sensurile, ar trebui ca, atunci când eu cunosc un anumit inteligibil, să îl cunoști și tu la rândul tău”* 441. Siger cunoaște problema și, după ce o prezintă, îi răspunde: *„se cuvine răspuns la acest argument că intelectul nu este motor decât în urma aprehensiunii conceptelor imaginate și nu potrivit substanței proprii”* 44. Înțelegerea nu este simultană, deoarece imaginile diversifică. În schimb. Sfântul Toma este de părere că

diversitatea imaginilor nu produce intelecte diverse” 44”. Cu această afirmație. Sfântul Toma face pasul spre o construcție originală în cadrul paradigmei: dacă materia nu este un principiu suficient de

diversificare în cadrul speciei, ch: e ar putea fi acest principiu?

Note:

44]CF. ed. Crawford. p.411.

1 + 4 Cf. *De unitate...* § 85.

145 Ct. Albert, *De unitate mtlelectus*. arg. 36 ed. Hufnagel, p. 21.
r. 38 – 41.

14” Cf. *De unitate...* § 90 – 93. *Q. disp. De anima*. a. 3. resp. 2 și Siger din Brabant. *Qnaestiones*

...9, Averroes, *Comentariul Mare...* 5.

447 Cf. ed. Crawford, p. 411.

Cf. ed Bazau, p. 29, r. 6 – 8: „*Dicendum ad rationem quod mtlelectus non est motor nist post apprehensionem intenționam imaginatarum el nori secundam subslantiam suam*”.

„Ei. *De unitate...* \$01.

6. *Aporia diviziunii într-o specie***. Este adus în discuție în acest caz al patailea sens al Unului aristotelic, ca număr, un lucru este un individual într-o specie prin multiplicarea indivizilor prin materie. Stantul Toma contestă acest principiu: „*nu este adevărat că fiecare număr este cauzat de materie*”. Sfântul Toma este aici departe de definiția aristotelică: el se află în situația de a produce un model propriu de explicație a multiplicării individualelor în specie. Părintele Weber⁴ 1 atrage atenția asupra unui articol din *Summa Theologica* în care sunt deosebite esența și facultățile sufletului:

*rămâne așadar că esența sufletului să fie diferită de potentele sale**5*”.

Ideea este abseută în *Comentariul la Cartea Sentințelor a lui Petru*

Lombardul, dar este coerentă cu ideea tomistă a existenței unui singur înger în fiecare specie angelică⁴⁵³. Dar cum este cu puțință un asemenea model?

Sfântul Bonaventura se lovise de aceeași problemă⁴⁵⁴ și făcuse apel la

Avencebrol pentru a o rezolva: în *Fons vitae*. Avencebrol admite existența unei materii a îngerilor. La sfârșitul capitolului I din Despre

cincisprezece probleme. Albert văzuse posibilitatea aceleiași soluții, deși ideea admiterii unei materii angelice păruse deja suspectă lui Philippe le Chancelier⁴⁵⁵. În acest mediu polemic. Sfântul Toma începe să creadă în tot mai mare măsură în multiplicarea îngerilor și a sufletelor numai prin formă. Un pasaj din *De potenția*, q. III, a. 10, este edificator în acest sens: acest text propune o formulă echivocă a multiplicării în specie care implică omnipotența divină:

sufletele pot avea diferență formală dacă sunt în specii diferite: dar dacă sunt în aceeași specie, diviziunea lor are loc prin materie, deși cauza eficientă a acestei distincții este omnipotența divină⁴⁵⁶. Având în vedere această

Note:

450 Cf. *De unitate*... § 99, § 101 – 104, Siger, *Quaestiones*... 9...

4 Ei. E. Weber, op. cit., p. 93: *J'rezentarea din Summa Theologica Ia, q. 77, a. I reprezintă o tentativă până în acest moment necunoscută de a întemeia pe baza elementelor furnizate de tratatul Despre suflet al lui Aristotel distincția, în mică măsură aristotelică. Între esența și potentele sufletului*".

452 Cf. *Summa Theologica*. Ia, q. 77, a., *Relinquitur ergo quod essentia animae mm sit eius potenția*".

4" Cf. *Summa Theologica* (J.50, a. 4.

154 Cf. S. Bonaventurae. *Utrum angeli compositi suni de materia et forma*. II Sent., dist. 3. pars.

I, art. I.q.I.

455 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones*... ed. Bazin, p. 19, nota 42 pentru menționarea opiniei lui Filip Cancelarul.

456 Cf. *De potenția*. q. Hi, a. 10: „Cum anima nori să composita ex materia et forma...

dminclif) tinitiarinn t/'1 invicem esse nouțion-i?,<., vt: umilim formalein ijilircrriinnn. și diviziune atât de problematică. Sfântul Toma propune în Contra Gentiles, II.

75. O soluție de compromis... mărturisim faptul că intelectul este unul ca specie în oameni de\era. dar plural în sens numeric". Afirmția se lovește de un amendament al lui Averroes (*Desiruclo*

destructioimm. 1.1):

dacă intelectul este unic ca specie, dar plural ca număr, vom avea două acte ale aceleiași realități... și, *ar exista atunci un suflet al sufletului*” 5. Ieșirea din dilemă a Sfântului Toma este redată în răspunsul său la întrebarea... Ce este omul”, din *De unitate*... § 76 – 78: reamintind doctrina aristotelică a participării egale a materiei și a formei la universalitate⁴”, Sfântul Toma spune gă, deși omul este în principal intelect⁴”, el este totuși acest compus real. viu și prezent în lume De nu ar fi astfel, am putea să ne părăsim corpul atunci când dorim și să revenim în el după dorință (§ 78). Soluția este importantă deoarece arată faptul că separarea intelectului de corp într-un transcendent absolut e contradictorie și dacă definim omul prin corp. și dacă îl definim doar prin intelect. Cu toate acestea, obiecțiile nu îl privesc pe

Averroes, ci pe Siger. singurul care definise omul ca suflet senzitiv.

7. *Aporia eternității intelectului**61. Fără a fi direct un contraargument la adresa lui Averroes. § 94 realizează o îjUCU – iia paradoxală: dacă intelectul a fost deja actualizat prin înțelegere, nu mai putem să îl actualizăm noi la rândul nostru (1). iar dacă intelectul posibil reprezintă o nedeterminare absolută, nu avem ce să actualizăm (II) Problema depășește evident granița polemicii cu Siger și redescoperă paradoxul din *Menon* (80 e-8 la). Problema există dacă aytorul cunoașterii este intelectul separat și dacă el nu se individuează prin cunoaștere. Dar individualizarea lui în cunoaștere era

Note:

sotiim secundam seipsas distingueretiir. Formalis autem differentia diversitatem speciei induci!

Diversitas autem secundam numerum în cădem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae cotiipețere nou potest secundam naiul am ex qua fit, sed secundam malrriam în qua fit. Sic ergo safuții panere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse. Ți-a sui principia corporibus umantur. ut earum distincția ex unione corpus quodummodo provenim corpori, sicut

a materiali principiu, qunmvis ah etficientle principia talis distincția să a De-o”.

Cf. *Summa contra Gentiles*, II. 75: „*Confitemur eram inllectum esse unum în specie în diversis hominibus, plures autem secundam numerum*”.

4, 8 Cf. DAM, p, 80 – 81.

4” Cf. *Metafizica*. VII. I035 li 27 – 31.

4” ° 1 Irmând o indicație a lui Aristotel din *Etica Nicomahica*. 1177 b 25.

„El. /) r unitate... J; 94 >. *Cmilra Gentiles* II 73

condiționată, la Averroes. de imaginile pieritoare. Aceasta înseamnă că moartea reprezintă uitarea întregii experiențe lumești⁴⁶². În ceea ce privește mecanismul învățării, aporia nu mai privește tema eternității intelectului, ci pe aceea a naturii inteligibilului înțeles. Acesta este, așa cum vom vedea, punctul cel mai delicat al dialogului (de această dată direct) dintre Sfântul

Toma și Averroes.

8. *Aporia „lucrului înțeles – intellectum”* ⁴⁶³. Pentru a respinge pluralitatea intelectelor, Averroes consideră că ceea ce a fost gândit nu poate fi numeric plural de la un om la altul și unic în specie, decât cu riscul unei reducții la infinit. Am observat deja că acest argument este paralel celui care, pentru Averroes, nu îngăduia multiplicarea sufletului în specie (aporia nr. 6, în numerotația prezentă). Averroes oferă, ca exemplu al cazului înțelegerii, raportul dintre magistru și discipol: ei concep prin imagini diferite același „lucru înțeles” (*scitum* în traducerea în latină a textului lui

Averroes realizată de Mihail Scotus, *intellectum* în replica tomistă). Asupra aceleiași probleme, cu același exemplu, atrăsese atenția și Themistius, iar ideea lui Averroes a fost analizată deja de Albert în *Despre unitatea intelectului*^{”*} și condamnată de episcopul Templier în 1277, propoziția 117.

Reacția Sfântului Toma are loc în prelungirea celei în care el încerca să susțină pluralitatea sufletelor prin formă. Primul „act” al replicii are loc în

Contra Gentiles, II, 75, *Adresp.* 2. după ce atinsese deja problema în *Despre ființă și esență*, Uf*” 5. Aici Sfântul Toma propune o distincție (clasică după

Note:

462 în spiritul indicației lui Aristotel din *De anima*, 430 a 23 – 25.

463 Ei. *De unitate*... 106 – 113, *De ente et essentia*, II, 110 – 120, *Contra Gentiles*, II, 75, arg.2

pro sqq. *Q. disp. de sp. creat.*, art. 9, și Averroes, *Comentariul Mare*... 5, Albert cel Mare, *De unitate intellectus*, arg. 27 pro.

464 Ei. ed. Hufnagel, p. 29, r. 6 – 64... Argumentul la poziția lui Averroes nu are încă nimic din distincția tomistă *quo/quod*, ci el pare chiar să stea în acord cu Averroes în privința speciei inteligibile: „Albert se mulțumește să spună că receptarea unei specii inteligibile în intelectul posibil nu este o actualizare, ceea nici Averroes nu negase. „*Haec eram receptio per actum, qui est actus possibilis, est receptio speciei hoc modo quo species specierum recipit speciei, et est receptio loci hoc modo quo id quod recipitur, non particulatur per ipsum recipiens*” (ed.

Hufnagel. p.29, r. 52 – 56).

465 După ce amintește în acest tratat (ed. leonină, r. 95 – 110, trad. E. Munteanu, Iași, 1999, p. 64

65) ideea unității intelectului ca derivând din unicitatea lui *intellectum*. Sfântul Toma spune:

„*Quia non est universalista illius formae secundum hoc esse quod in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam si esset una statua corporalis repraesentans in illis homines. constat quod illi imago vel species statuar habere esse*

Boetius. În secolul al VI-lea) între ceea ce este înțeles (*quod intelligitur*) și acel ceva prin care ceva este înțeles (*quo intelligitur*). Cel dintâi este lucrul înțeles, cel de-al doilea este specia inteligibilă care. pentru Sfântul Toma.

csic diferită de la un om la altul. La fel. specia sensibilă din ochi trebuie să fie multiplă, altminteri ar exista un singur văzător466 sau,

pentru a urma un exemplu comun din cele două pasaje citate⁴". dacă specia nu ar fi multiplă, nu am putea gândi individuale unice în specia lor, de pildă soarele și luna.

(Exemplul Sfântului Toma ascunde de fapt o problemă angelologică. fiindcă și îngerii sunt unici în specia lor). De fapt. exemplul dat nu este valabil dacă admitem că soarele și luna au o materie, dar în cazul unei ființe imateriale, el devine clar: dacă ceea ce gândim (*quod*) este identic cu cel prin care gândim (*quo*). atunci îngerul nu este o persoană în specia lui. ci el este doar specia lui. Dar de ce. În cazul lucrurilor materiale, trebuie aplicată această distincție? Ea este reformulată aproape în aceiași termeni în *Quaestio disputata de psychialibus creaturis*. art. 9 și *De unitate...* § 106 – 113. În aceste pasaje. Sfântul Toma susține că neacceptarea tezei lui conduce la platonism, deoarece cunoașterea nu ar mai avea nevoie de lucruri sensibile.

Reformulând întrebarea noastră: ce rol mai are imaginea, dată fiind distincția dintre *quo* și *quod* la nivelul înțelegerii⁴⁶⁸?

Evident, consecințele celor două teorii (Averroes *versus* Sfântul Toma)

sunt diferite: pentru Averroes. maestrul imprimă discipolului o specie inteligibilă, pentru Sfântul Toma. discipolul înțelege printr-o capacitate naturală, expresie a speciilor inteligibile (*quo intelligitur*) existente în el.

Distincția tomistă este operantă *dacă* există mai multe intelecte, formula lui

Averroes este operantă *dacă* același intelect se plurifică prin gândire. Având în vedere structura ipotetică a ambelor argumente, sunt oare ambele sisteme

Note:

singulare el proprium... – *căci universalitatea aparține acestei forme nu conform ființării pe care ea o deține în cadrul intelectului, ci în măsura în care se referă la lucruri în calitate de întruchipare a acestora: astfel, de exemplu, dacă ar exista o statuie corporală reprezentând mai mulți oameni, este evident că imaginea sau aspectul (specia – n.n. j*

statuui ar deține o ființă singulară și proprie”, (trad. E. Munteanu). Se poate vedea cum în acest text *imago* și *species* au deocamdată o valoare sinonimă.

46 bif. *De unitate*... § 87 8X.

Ei. *De unitate*... § 102.

468 Trebuie amintii că pentru Sfântul Toma imaginea este nelipsită din inteliecție. care este întotdeauna ni $\mu m > \%$. C lui *pliaiiasmala* ici **n / //**, ol. la i. R31.

coerente, deși incompatibile? Mai mult. Sfântul Toma spune că dacă nu acceptăm distincția *quo/quod* la nivelul inteligibilului, transformăm intelectul în Dumnezeu, prin simplitatea care i-ar reveni în acest caz intelectului:

Quaerendum est autein ab his qui Imn subii/iier se argumentări putani. uintm quod sâni duo iniellecia în numero el unum în specie, sit contra ratwnem intellecti în quantum est intellecium. aut în quantum est iniellectum ab homine.

El manifestmn est. secundum raiionem quam ponunt. quod hoc est contra raiionem intellecti în quantum est intellecium. De ratione eram intellecti.

În quantum huiusmodi, est quod non indigeni quod ab e o al. iquid abstrahatur. ad hoc quod să iniellectum.

Ergo secundum corum raiionem simpliciter concludere possumus quod sit unum unum intellecium lanlum. el non solum unum intellecium ab omnibus hominibus. Et și est unum intellecium lanlum. secundum corum raiionem.

sequitur quod sit unus intellecus tantum în loto mundo, ei non solum în hominibus.

Ergo intellecus noster non solum est substantia separata, sed eliam est ipse

Dens; el universaliter lollitur pluralitas substanțiarum separatarum.

Se cuvine întrebai de la cei care cred de cuviință să argumenteze într-atât de subtil, dacă faptul de a îi două înțelesuri ca număr și unul ca specie este oare împotriva rațiunii de a fi> a înțelesului în măsura în

care este înțeles, sau în măsura în care există un om care îl înțelege. Și este evident, potrivit argumentului expus, că aceasta ar fi contrar rațiunii de a fi > a înțelesului în această calitate: el nu are nevoie să fie ceva abstras din el însuși pentru a fi înțeles. Prin urmare, potrivit argumentului acestora, am putea concluda în sine că există numai un singur înțeles, nu doar un singur lucru înțeles de toți oamenii.

Iar dacă există un singur înțeles, din argumentarea lor rezultă că există în toată lumea un singur intelect și nu numai în oameni. Astfel, intelectul nostru nu ar fi doar o substanță separată, ci ea ar fi chiar Dumnezeu însuși; și este astfel înlăturată în mod universal pluralitatea substanțelor separate.

Observația este clarificatoare: dacă ființa supremă este simplă, ceea ce îi este subordonat nu poate fi la fel de simplu, deci urmează o distincție care.

Încă din *Despre ființă și esență*, este cea dintre *quo/quod* la nivelul ființelor individuale, spirituale și materiale, create. Aceasta înseamnă că pentru

Sfântul Toma. În ierarhia lumii, activitatea de intelectie cu sau fără imagini multiplică intelectele. Dimpotrivă, imaginea despre lume a lui Averroes nu avea nevoie de această distincție; intelectul, care era al patrulea gen de ființă, nu era identic motorului prim pentru că activitatea lui conținea compoziția dintre act și potență. Paralelismul celor două teorii face.

probabil, ca ele să nu se atingă.

Presupoziția noastră pare întărită de analiza pe care părintele Weber a făcut-o noțiunii de *species intelligibilis* – *quo intelligitur*. Autorul susține că este vorba despre o sursă extra-aristotelică a acestei idei. și anume teoria areopagitică a iluminării cunoașterii de către Dumnezeu⁴. În *Contra*

Gentile! 11.53. forma inteligibilă este doar o *inienlio rei inteuctae*, produsă prin iluminarea divină a intelectului⁴⁷¹. Trebuie să remarcăm faptul că dacă această iluminare este suficientă pentru cunoaștere, ea poate asigura intelectia și după moarte. Teoria este coerentă, dar nu corespunde scopului tratatului *Despre unitatea*

intelectului: anume acela de a arăta că în opinia lui Aristotel\ intelectul este individual și nemuritor.

9. Argumentul nemuririi sufletului*11. În § 31 din Despre unitatea intelectului. Sfântul Toma citează un pasaj din Aristotel. Metafizica, XI, în care Filosoful spunea că unele forme sunt nemuritoare, ca de pildă intelectul. Totuși. Aristotel nu spune în acest pasaj dacă nemurirea intelectului privește și individualitatea lui. În schimb, o spune într-un pasaj

Avicenna. sursa reală a argumentului Sfântului Toma: „Individualitatea sufletelor este ceva a cărui ființă are început „și nu este adevărat faptul că ar fi existat dintotdeauna. El are un început numai odată cu corpul”. Iar

Sfântul Toma. În Despre ființă și esență. V. reia acest argument: „fiu este totuși necesar ca, de îndată ce corpul a fost substras. să piară și

7 o cf p/Weber, op. cit., cap. VIII. L'origine de la fonie intelhgible. p. 12: „lafacon thomiste de comprendre inlelleet diez l'homme's inspire egalemeril du animi îieoplaloiiicien îl hitin – îi. îi.) rruîâs mierpretee avec Denys el ses sourcex”.

Note:

171 Ei. Dionisie PseudoAreopagitul. Despre numele divine. cap. 5.

r: O. De matale... § 31, § 84. De eule el exxentin. V „și Aristotel. Metafizica. 1070 a 25 – 27.

Avicenna, Liber de anima, V, V

„! Ei. Avicenna, De anima, V, 3, ed. S. van Riet. vol. II. p. 102 sqq. Singularitas ergo anima rum e.il aliquid quod esse ineipil el non est venim quod fueril semper. Sed incipil incipil i. un t7 /» /i ecrpi le lanlum”.

Individuația” 414. În Despre unitatea intelectului, § 34, argumentul reapare:

„Aceasta înseamnă așadar, că Aristotel susține că nimic nu interzice ca silfi etul, cât privește partea sa intelectuală. să rămână după e distrugerea corpului și, totuși, să nu existe înaintea acestuia”. Dificultatea pe care ar avea-o de întâmpina această poziție este neconcordanța cu textul aristotelic, pentru care răspunsul! a

întrebarea „cine gândește?” era dublu (într-un fel.

Incluzând intelectul. În alt fel, privind compusul din formă și din materie).

Ori. Sfântul Toma este conștient de acest risc și spune (*De unitate*, §. 39) că pasajul în care Aristotel discută acest aspect (în *De anima*, II, 408 b 26 sqq.)

enunță o ipoteză. și nu o susținere fermă a lui Aristotel. Această interpretare arată că Sfântul Toma, departe de a-și urma propunerea proprie, nu face decât să actualizeze una dintre posibilitățile particulare ale paradigmei aristotelice, combinată cu surse neoplatonice și arabe.

7. *Argumentul numărului inteligențelor separate*⁴¹. Fidel schemei aristotelice din *Metafizica*, XI, în care substanța inteligibilă separată actualizează cerul planetelor și, în plus, în care numărul substanțelor separate este egal cu cel al planetelor⁴⁷⁶, Siger consideră că sufletele individuale sunt inutile după moarte în univers, deoarece ele nu actualizează niciun subiect⁴⁷⁷:

bem. supponamus quod intellectus aliquando separaiur. Quando separatus erit, memebit cassus. Ergo aliqua operația eius separabitur cum ipso.

Sed, și per suam substanțiam perficeret corpus, nullam haberet operationem sibi propria m. Quare huila sibi appropriatur ab ipso et sic intellectus post sui separationem esset otiosus, quod falsum est.

De asemenea. să presupunem că intelectul ia un moment dat se separă.

Atunci când va fi separat, el va rămâne tară rost, dar o anumită operație se separă împreună cu el. Dar, dacă corpul s-ar desăvârși prin propria substanță, el nu ar avea nicio operație proprie. Din acest motiv el nu își însușește nimic și deci, intelectul ar deveni, după moarte, inutil, ceea ce este fals.

Note:

A, A Ei. ed. leonină, V, r. 60 – 70, (rad. E. Muuteanu, p. 84 – 85: „nun turneu oportet ut, subtracto corpore, individualio pereat”.

J75 Cf. *De unitate*... §. 114 – 118. Și Siger, *Quaestiones*... 7.

IU Ei. *Metafizica*, 1074 a 18 – 22.

— O uit. B.i/, în p 23. r. 2 u.

Intervenția lui Siger îl determină pe Sfântul Toma să părăsească analogia suflet/cer: el spune că substanța spirituală nu actualizează doar mișcarea stelelor, ci și binele din lumea sublunară. Dar aceasta nu înseamnă oare că se realizează un număr infinit de suflete în act? Trebuie reamintit faptul că argumentul fusese deja discutat de Algazel în dialogul său filosofic cu Averroes și a fost reluat de Sfântul Bonaventura în contextul problemei eternității lumii⁴⁷⁸. Faptul dovedește legătura celor două teze prin discuția comună asupra naturii lumii celeste inteligibile. Sfântul Toma contraargumentează, spunând că între suflete nu există un raport de succesiune, deci ele nu formează un șir infinit în act. Dar atunci care este individualitatea lor? Discursul tomist face apel în acest moment la un subterfugiu, susținând că acea parte a *Metafizicii* care tratează despre substanțele separate nu a fost tradusă în limba latină. În § 42 din *Despre unitatea intelectului*, el chiar ne asigură că a văzut deja acest text care are zece cărți. În opinia lui Alain de Libera⁴⁷⁹, este posibil ca Sfântul Toma să fi văzut o altă împărțire a aceleiași *Metafizici*, iar pentru Bruno Nardi. ar fi vorba de *Theologia Aristotelis*, compilație arabă după Plotin. *Enneade*.

IV-VI. Este sigur faptul că Sfântul Toma, spre sfârșitul vieții sale. Își pierde speranța de a mai găsi un text care să dea completarea teologică a metafizicii lui Aristotel.

11. *Argumentul omnipotenței divinem* \ Pentru Siger, deoarece forma nu se poate multiplica fără materie, creația unor suflete plurale separate ar conduce la o contradicție în activitatea divină. Siger scrie acest lucru într-un tratat de după 1270: „Dacă cineva ar spune: tot așa cum în mine există un anume suflet intelectual. tot așa Dumnezeu ar putea realiza un altul asemenea cu acela, și ele îi plurale, i se cuvine spus acestuia că Dumnezeu nu poate realiza lucruri contradictorii și opuse simultan”. Sfântul Toma replică luând într-un sens absolut omnipotența divină: dacă Dumnezeu poate

Note:

„” Cf. DAM. p. 78 – 7) pentru pasajul din Averroes, iar pentru Sfântul Bonaventura. /” *Librum*

Sententiarum, II, dist. 1, p. 1. a. l. q. 2.

’7 Cf. Alain de Libera (trad. – 1994), p. 236.

IS” Cf. *De unitate intellectus*, g. 100, 105. Și Siger, *Quaestiones...* cf. ed. Bazân, p. 26, 23 – 25.

De anima intellectiva. 7.

181 Cf. *De anima intellectiva*, ed. Bazân, p. 103. r. 48 – 52: „*Quod si quis clicat: cum sit anima intellectiva aliqua in me Dens poate. il facere aliam similem ei el ermit plures. dicendum quod illicus îi” îi țiotest contradit loira el opposilu snnul”*.

aduce morții la viață, poate face și intelecte plurale. Este unicul pasaj al tratatului în care Sfântul Toma încalcă propunerea, din primele rânduri ale tratatului său. de a urma o cale de e, \punere filosofică și de apel la tradiția aristotelică.

*

Dacă rezumarea acestor 11 argumente și aporii este acceptabilă, putem conchide asupra faptului că Sfântul Toma, pe de o parte, nu atinge doctrina lui Averroes *pentru că* îl vizează pe Siger. fără a avea în vedere diferențele dintre cei doi și că pe de altă parte, el nu reconstruiește un aristotelism original, ci creează un cadru teoretic de elemente peripatetice și neoplatonice, pentru a obține un argument al nemuririi individuale a sufletului. Teoria se blochează în apelul la argumente ne-aristotelice (arg. 6).

8), în tema textelor ireperabile (arg. 10), ca și în deconstrucția temelor lui

Siger, fără a-l atinge pe Averroes (arg. 2, 3, 4) sau în concesiile făcute asupra posibilității unui intelect agent unic⁴⁸ i.

„Victoria” (doctrinară) în fața lui Siger este un eșec în fața tradiției. De fapt, situarea „strategică” a Sfântului Toma este mai incomodă decât a oricărui comentator. Paradigma aristotelică impunea comentatorului un număr de constrângeri (analogia suflet/cer, maniera în care în intelect se disting actul și potența etc), ceea ce impunea cel puțin o individuare incompletă a sufletului. Iar

Sfântul Toma. departe de a-l „învinge” pe

Averroes sau pe Siger, asumă această paradigmă și speră într-o posibilă lectură creștină a ei.

13. Poziția lui Siger după 1270 (*De anima intellectiva*, 7 și *Comentarium super librum de Causis*, 27)

Tratatul *De anima intellectiva* folosește un ton mai prudent și este marcat de formule politicoase. La începutul tratatului, Siger spune⁴⁸³:

Note:

482 Cf. *De unitate*, § 86.

48” Cf. ed. Bazân. p. 70. r. 11 – 14. Acest fapt ne amintește evaziunea auctorială de la începutul tratatului lui Quintilian. *De institutione oratorii*: „*Post impetratam studii mers quietem, quae per visum minus emendandis inveniens impenderam. nunc a me quidam humiliter*

El idea exposcentibus amicis. eorum desiderio pro modula nosrae possibilitatis satisfacere cupientes (...) nunc aliquid e!

nobis asserentes. praesenti iractavi proponimus declarare.

În alte pasaje, el spune că dorește doar să reconstruiască o tradiție, fără să cerceteze adevărul⁴⁸⁴ 4 și invocă preceptul, admis de Sfântul Toma ca și de

Albert⁴⁸⁵. Și reformulat de Boetius din Dacia⁴⁸⁶, al separării științelor de teologie⁴⁸⁷. Această serie de precauții culminează în finalul capitolului VII al tratatului: „*Își de aceea eu spun, din pricina dificultății celor de mai înainte și a altor câtorva argumente, că de mult timp mă îndoiam ce cale a rațiunii naturale ar trebui păstrată în problema de mai înainte, și ce părere avusese Filosoful relativ la numita chestiune: iar în cazul unei asemenea îndoieli se cuvine să aderăm credinței care întrece orice rațiune umană*”.

Alături de aceste formulări. Siger nu încetează să își repete argumentele: deși sufletul este „*act prim al corpului...*” totuși sensul cuvântului „*prim*” în acest context este înțeles de Siger ca un *habitus*, deci ca o stare particulară fără o permanență absolută (așa cum ar fi fost dacă

Siger ar fi spus *substanță* în loc de *habitus*). Apoi. Albert și Sfântul Toma

(numiți „bărbați iluștri în filosofie – *praecipui viri* în *philosophia*”) greșesc când spun că intelectul este o formă a corpului: „*acești bărbați se abat de la*

Note:

postularent ut aliqui de ratione dicendi compenerem, din suin reluctatus...”. El ideo exposcentibus amicii, corum desiderio pro modulo nostrae possibilității satisfacere cupienles

(...) nou aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractații proponiiniis declarare.

484 Cf. ed. Bazân. p. 99. r. 81 – 83.

485 Cf. Alberlus Magnu. s, în *de generatione et cormptione*, 1, în 1, c. 22: „*fii*) *tU ad ine de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram*”. Și Sfântul Toma. *Summa Theologica*. Ia, q.76.1, ad primiim: „*În consideratione rerum natttraliitm nou considerația quid Dens țacere postit, sed qind naturae rerum conveniaf.*

486 Cf. Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*. Ș. 6. În DAM. p. 140 – 141.

487 Cf. ed. Bazân, p. 84, r. 46 – 48.

488 Cf. ed. Bazân, p. 108. r. 83 – 87: „*Et dico propter difficultatem praemissomm et quorundam aliomm quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalii în praediclu problemate sit tenendum et quid senserit Philosoplius de dicta quaesticme, et în tuli dubio fidei adluierendum est quae <minium mliimem liimunam viipeml*”. El. cil. B.i/. În p. 108. r. 8—X”.

Și după ce am prezentat aceste lucruri prietenilor, la dorința lor. intenționând să-i țnâilțumim după puterile noastre

(...) dar nu spunând ceva din opiniile noastre, ne propunem să prezentăm acest tratat”.

Intenția Filosofului și nu îi urmează rigoarea”. Motivul, (Yici nu se poate ca o anumită substanță să fie unită cu o materie, iar potentă acelei substanțe să fie separată de materie”.

Siger își păstrează/. a teza proprie, a unității dintre intelect și om

prin operare și nu prin substanță⁴⁹”, iar în capitolul VII al tratatului său repetă faptul că în specie doar materia produce indivizi. iar în substanțele separate există doar un unic reprezentant al fiecărei specii⁴⁹¹. Singura multiplicare posibilă revine la spațiul categoriilor: într-un loc, sub anume dimensiuni, dar niciodată în sine⁴⁹². Drept predecesor. Siger îl invocă pe Themistius. mai aproape de sensul comentatorului grec decât îl citase Sfântul Toma:

exemplu]. *jilustrați et iuitșirantef-n* înseamnă pentru Siger faptul că iluminatorul este unul și cei iluminați sunt multipli. Fără să își părăsească propriile poziții. Siger pare mai degrabă dezamăgit de faptul că argumentul modelului rațional nu are forță de convingere.

El își reia argumentele în *Comentariul* său! a *Liber de catisis*: cerul animat cunoaște o diferență formală față de suflet, fără ca analogia să se piardă⁴⁹⁴. În capitolul 26 al acestui tratat. Siger repetă ceea ce spusese în

De anima intellectiva, 7: nu este posibil ca o substanță să fie actul unui corp. dacă are o potență încorporală. Ori. În acest caz. definiția lui Aristotel este echivocă. În capitolul 27 al tratatului. Siger reia în zece argumente principalele teze care conduc la unitatea intelectului: materia care divide într-o specie, sufletul individual care nu există fără corp. pluralitatea eternă a sufletelor care duce la o infinitate în act. inexistența unei proporții între etern

Note:

4*9 Cf. ed. Bazân. p. 82, t. 98 – 2: *Jsti vili deficiirul cib iriteilione pliilosophi, nec ititentiun determinant (...) Noii contingit subxiaritiam aliquam esse imitam materiae el polenliam illiis subtanliae esse seyaralum a materia*”.

490 Cf. ed. Bazân. p.84, r. 60 – 61.

„Cf ed. Bazân. p. 102. r, 29 – 103, 2.59.

492 Cf. ed. Bazân. p. 106. r. 18 – 22.

493 Cf. ed. Verbeke, p. 235, r. 7 – 10.

194 Cf. Siger din Brabant, ed. A. Marlasca, (1972). În *Quaestio* 25, Siger susține [aptul că tot ceea ce se petrece nou pe pământ este urma unei influențe celeste: „*I*) *incenditm est secundam*

A listatei em quod arunc factum novuin liic inferius sive să novum velle, sive noviim inlelligere, sive quid alind. tandem reducimr în orbem ei motore orbis în siiani căinam” (cf. ed.

Marlasea p 101. r. 17.2 (1).

și coruptibil, neputința sufletelor de a fi numeric plurale, dar unice ca specie.

Soluția finală este decisă în favoarea unității intelectului⁴⁹⁵:

Averroes enim nou posuit corpus communicare in hoc quod esset subiectum eius. nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecte sed niagis şicul obiecto cui naturaliter intellectus unitar.

Averroes nu a considerat că, în calitate de subiect <al sufletului>. corpul comunică cu el și nu a înțeles nevoia intelectului de corporalitate ca de un subiect, ci mai degrabă ea de un obiect cu care este în mod natural unit.

Cu toată această decizie, textul se încheie concesiv: Siger declară că este totuși plauzibil ca intelectele să fie multiple, deși aceasta înseamnă că

Aristotel a greșit, ceea ce nici nu este cu neputință: „*homo fuit et errare potuit*” *m.*

Cu toate acestea, este greu de crezut într-o evoluție a lui Siger până la abandonarea propriilor lui teze. Dimpotrivă, una dintre cele mai importante

„Resturi” ale tezelor de dinainte de 1270 ale lui Siger este concepția sa despre autocunoaștere. Xavier Putallaz a remarcat într-un studiu recent⁴⁹⁷

tensiunea pe care o produce distincția dintre unitatea operativă și unitatea substanțială corp-suflet în comentariul la *Liber de causis* al lui Siger, în cazul reflexivității conștiinței. Pentru Siger, cunoașterea de sine operativă este descrisă ca o reflexie (*reditio*), pe când cunoașterea de sine privită sub aspect substanțial este o *reditio completa*, o cunoaștere de sine completă a intelectului. Dar ea, remarcă cu rigoare Siger. este un proces etern imperfect, deoarece intelectul se cunoaște pe sine întotdeauna ca *obiect*, deci niciodată *per se*: „*jDicendum est quod anima Humana cognoscit essentiam suam nan per se ipsam, sed*

per speciem intelligibilem alterius ab ea... „498. (Faptul fusese deja anunțat de o frază a tratatului lui Alexandru din Afrodisia. *De intellectu*, § 8: intelectul se cunoaște pe sine. dar nu ca intelect receptiv, ci ca obiect receptat.) Aceasta înseamnă că faptul de a se gândi pe sine nu

Note:

a. ed. Marlasea, p. 112, r. 136 – 139.

Cf. ed. Marlasea, p. 115, r. 249 – 250.

Cf. X-Putallaz, *la conrmance de soi au Moyen Âge: Siger de Brabant*, ADHI. MA, 1992, pp. 89 – 157.

M% Cf. ed. Mari.

este nimic altceva decât o reprezentare între altele. Așa cum remarcă

X. Putallaz⁴⁹⁹. această „sărăcire a universului cunoașterii” a alimentat gândirea școlii albertiene de la Köln: „*ase cunoaște pe sine însuși înseamnă a se pune sub privirea obiectivă a sine/ui. Eu este un obiect, eu nu este un eu însumi, ci semenul*”.

14. *Tipurile argumentelor disputate între Albert cel Mare, Sfântul Toma și Siger din Brabant* în urma analizei istorice pe care am întreprins-o în paragrafele precedente, s-ar putea formula o tipologie a argumentelor care au alimentat dezbateră, în mod analogic cu analiza argumentelor disputei eternității lumii:

a) *Argumente ale substanței*: al) argumente care privesc răspunsul la întrebarea „Ce este?”: problema expresiei „*xo ti rrv ei voci*”, a actului prim, unicitatea formei substanțiale, încorporalitatea intelectului; a2) argumente ale principiului individuării: în specie, individuează materia sau și forma? Fiecare suflet este o specie sau toate sufletele țin de aceeași specie?; a3) substanța sufletului poate fi oare definită, adică este sufletul un gen?; a4) argumentul numărului sufletelor: dacă sufletele sunt eterne și individuale, implică ele oare existența unui infinit actual?

b) *Argumente ale ierarhiei*: al) ierarhia ontologică neoplatonică presupune ca intermediar între unu și multiplu inteligența, ierarhia cosmologică are ca intermediar între lume și Dumnezeu cerul: aceste

fapte conduc la o analogie între intelect și cer, de unde rezultă unitatea intelectului; b2) poate funcționa această ierarhie dacă o realitate superioară se realizează prin ceva inferior ei?

c) *Argumente ale inteligibilului*: ci) cine diversifică cunoștințele noastre, imaginile sau conceptele? (se poate observa că a2 este analogic cu ei); c2) ce înseamnă a comunica o cunoștință: a provoca în celălalt o reprezentare diferită sau a actualiza în celălalt o specie inteligibilă diferită?

d) *Argumentul omnipotenței divine*: poate Dumnezeu să realizeze în ordine naturală ceea ce natura nu poate face?

Comparând aceste argumente, se poate vedea cum primele trei categorii vizează limite ale paradigmei aristotelice, principii de filosofare care puteau primi răspunsuri diferite și puteau construi coerențe diferite. Pe de altă parte, principiul cel mai important, originar aristotelic, este acela că orice realitate devine ea însăși prin propriul ei act. Prin urmare, am putea noi deduce că și intelectul este personal *atunci când* el înțelege. Siger din

Brabant nu a aplicat acest principiu, ajungând la concluzia că intelectul unic este o realitate care nu devine particulară prin activitatea sa. Sfântul Toma a precizat această incoerență și a scris faimosul său tratat *Despre unitatea intelectului*. Totuși, modelul tomist este incapabil să refacă aristotelismul adaptat doctrinei persoanei: în fond, era imposibil ca o esență să fie plurală fără ca această pluralitate să fie determinația exclusivă a manifestării sale, cu atât mai mult cu cât această esență este comparată de Aristotel cu

„Întreaga natură”, dar în care această esență nu este o parte a naturii.

75. Concluzie-Aristotel ca limită a paradigmei.

După această prezentare a polemicii unității intelectului, am putea formula un număr de cinci concluzii:

1. Există o serie de afirmații ale lui Aristotel care funcționează *paradigmatic*, adică pot da naștere unui număr de sisteme explicative diferite. Din această categorie face parte, de pildă, ideea purei potente a intelectului, analogia dintre suflet și cer. analogia dintre intelect și

„întreaga natură”.

2. *Comentariul Mare* al lui Averroes reprezintă o actualizare diferită a aceleiași paradigme în care gândește Sfântul Toma și Siger. Averroes are marele merit de a fi speculat, în cadrul acestei paradigme, tema limitei-receptacol a realității, temă frecventată asiduu și de Albert cel Mare, dar dificil de asimilat de către creștinismul catholic, din pricina faptului că ea implică intermediantatea inteligenței separate între lume și Dumnezeu.

3. Șirul tezelor cenzurate la 1277 este coerent și formulează consecințele paradigmei aristotelice combinate cu spiritul ierarhiilor inteligente din *Liber de causis*. Problema cerului inteligibil mediator este cheia acestei coerențe și ea face ca teza unității intelectului și teza eternității lumii să se implice reciproc

4. Deoarece paradigma aristotelică a creat dificultăți insurmontabile ideii că sufletul este etern și individual, recursul la Aristotel contra lui

Averroes s-a soldat, pentru Sfântul Toma, cu un proiect teoretic inconsistent: nu se putea păstra simultan analogia dintre suflet și cer și spune că sufletul este etern și individual.

5. Disputa unității intelectului pune față în față teologia creștină (care postula existența pluralității dale substanțial a persoanelor plurale) cu filosofia de inspirație aristotelico-neoplatoniciană. pentru care sufletul (și odată cu el. intelectul) reprezenta un principiu incomplet individual și a cărui activitate era însăși individuarea lui. Astfel, teologia creștină prezintă speranța edificării doctrinare a unui „eu” substanțial dat, în vreme ce filosofia invocată destituie în permanență tema unei individualități date.

considerând faptul că „eul” nu este dat de o subzistență, ci de pura activitate a principiiului inteligibil al lumii. Altfel spus. aceasta din urmă nu reprezintă decât revenirea la intuiția dialogului *Timaios*, 47 b-o, pentru care privirea în sine însuși a omului reflectează cerul ca o desfășurare obiectivă a rațiunii și ca vizibilitate principială în care se originează filosofia⁵⁰⁰.

Pe de altă parte, este posibil ca ideea unității intelectului să fi

oferit culturii europene interogația asupra subiectului gânditor, sugerând faptul că distanța între o universalitate absolută și o particularitate radicală distanța este infinită, iar gândirea își angajează propriul act etern pe acest drum. A

gândi înseamnă a-l crea pe cel care gândește.

*

„... niciun eu, nici chiar cel mai naiv, nu este unitar, ci este un univers de o diversitate extraordinară, o mică boltă cerească, presărată

Cu stele, un haos de forme, de trepte și stări, de apucături moștenite și de posibilități. Fiecare individ înclină să considere că haosul acesta este o unitate...”

Hermann Hesse, *Lupul de stepă*

O frază a lui Averroes poate sugera sensul întregii dezbateri. Despre

Aristotel, Averroes spune în *Comentariul Mare la Despre suflet*: „JZu cred că omul acesta a fost o anumită regulă în natură și un model pe care natura l-a dat la iveală pentru a arăta cea din urmă perfecțiune umană existentă în lumea materială” S „1. Într-un sens foarte riguros, suntem de părere că

Averroes a avut dreptate: Aristotel a fost limita discursului comentatorului său. era modelul în posibilitate pe care fiecare comentator l-a realizat în felul propriu. Dar Aristotel era pentru Averroes „exemplar”, adică era paradigma însăși, cea care dădea consistența discursurilor despre suflet. Aristotel era

„Cerul” comentatorilor.

Dar când Siger, în *Comentariul la Liber de causis* declară despre Aristotel „horno fui et errare poluit”, Aristotel nu mai este „paradigmă”.

Siger a exprimat prin aceste cuvinte un efort căruia i-a rămas străin, și prin care teologia catolică a încercat să înlăture din filosofie ideea

„Cerului-intelect”, tot așa cum astronomia a înlăturat din terenul propriu ideea cerului inteligibil ca limită a lumii.

Este posibil, urmând această analogie, ca replica filosofică a

revoluției cosmologice să fi fost împlinită abia prin modernitatea filosofică. În care subiectul este gândit complet individual, spre deosebire de paradigma platonico-aristotelică. care tindea spre un principiu de individuare incompletă a sufletului: *cogito*-ul cartezian, solipsismul lui Berkeley și singurătatea lui Jean-Jacques Rousseau sunt teme străine premodernității medievale⁵⁰². Într-adevăr. În această paradigmă premodernă experiența singurătății este marginală, deoarece un „eu” consistent ontologic este substituit de un „eu” definit de propriul act, prezent etern în lumea imaginilor, în schimb, pentru aceeași paradigmă premodernă, ideea actualizării incomplete a eului. alăturată individualității sufletului ca rezultat al propriei sale activități, reprezintă o formulă de filosofare pentru care „a gândi”.

Înseamnă a se autoindividua și. În cele din urmă. a fi plural. Experimentarea gândirii înseamnă aproximarea întotdeauna inedită a transcendentalului

(celest, pentru premoderni), ceea ce înseamnă a fi în mod necesar deschis diferenței.

Note:

„1 El. ed. Crawford, p. 4.13: *„Credo eram quodiste horno fuit regula în natura, et exemplar quod natura învenit ad demonstrandum ultimamperfectionem în materiis”*.

502 Este evident faptul că tema singurătății gânditoare este prezentă în Evul mediu latin, deși ea nu este esențială acestuia: ea începe cu Startul Augustin. *Solilocviile*. continuă cu *Prologul* din

Pinslogioti-it] Startului Anscim și cu doctrina iluminării divine de la Startul Bonaventura.

Capitolul IV.

Concluzii

Am argumentat câteva teze pe care le vom expune recapitulând simultan principalele momente ale cercetării. Concluziile noastre cele mai generale pot fi grupate: (1) în unele de ordin metodologic; (2) în altele de ordinul istoriei filosofiei secolului al XIII-lea; (3) în altele relative la teza eternității lumii; (4) în altele relative la teza unității intelectului; (5)

În altele relative nemijlocit la principiul cerului; (6) în altele de ordinul considerației asupra evoluției posibile a evenimentelor ulterioare secolului al XIII-lea; (7) și, în cele din urmă, în unele care vizează asumarea filosofică a disputelor descrise.

(1). În descrierea celor două dispute universitare pariziene, ne-am străduit să demonstrăm funcționalitatea conceptului de *paradigmă filosofică*, cel care a funcționat pentru noi drept regulă metodologică. Am văzut astfel cum cele două dispute provin dintr-o serie de propoziții originare ale platonismului și aristotelismului și cum, din interpretarea variată la diferiți autori se naște conflictul eternității lumii și al unității intelectului, în momentul pătrunderii culturii filosofice greco-arabe în teologia creștină. (Alături de sursa platoniciană și aristotelică a celor două teme, am remarcat rolul fundamental al tratatului *Liber de causis*. Este cert pentru noi faptul că întreaga viziune despre lume a intelectualilor secolului al XIII-lea a fost marcată de lectura opusculului *De causis*). Conceptul de paradigmă filosofică a desemnat, de fiecare dată, grupul de propoziții originare care asigurau argumentele de autoritate ce fundamentau disputele.

În cazul disputei eternității lumii, am avut drept propoziții paradigmatiche:

„Circularitatea cerului asigură eternitatea lumii”, „Cerul inteligibil conține toate speciile universale”, „Sufletul este cauză a timpului (*Liber de causis*)”.

Pentru disputa unității intelectului, am avut ca propoziții paradigmatiche:

„Sufletul și natura cunosc principii analogice”, „Intelectul posibil este nedeterminat”, „indivizii plurifică material o specie”, precum și interpretarea decisivă a cuvântului „și” ca adverb sau conjuncție din *De anima*, 111.5.

Posibilitatea de a lucra. În eventuale proiecte de cercetare viitoare, cu acest concept de paradigmă filosofică vi/cază. mai cu seamă tradiții filosofice care valorizează argumentul de autoritate, anume alte dispute medievale, cum ar fi aceea, eventual, a raportului dintre ființă și esență, a numelor divine, a universalilor. Marele

avantaj al acestei metodologii re/. idă.

credem. În faptul că ea elimină în analiza unei dispute filosofice tema distribuirii adevărului (xine are dreptate?) și urmărește istoria ideilor filosofice conturând istoria unei tradiții în care nimeni nu „greșește”, ci una în care fiecare își elaborează propriul mod de filosofare prin meditația asupra propozițiilor origine ale paradigmei. De pildă, numai grație paradigmei filosofice am putut urmări teoria aristotelică a sufletului ca principiu incomplet individual, cum a generat ideea unității intelectului și cum a intrat în conflict inevitabil cu teologia creștină.

(2). În privința evoluției doctrinare a filosofiei secolului al XIII-lea, ne desprindem de cercetarea noastră cu unele concluzii care privesc sursele disputelor și sistematizarea lor (2 a) și altele care privesc contextul lor instituțional (2 b):

2 a. Cât privește sistematizarea doctrinelor secolului al XIII-lea, am încercat să dovedim coerența doctinară a propozițiilor cuprinse în documentul lui Étienne Templier. Am avut drept principiu operator al stabilirii acestei coerențe ideea că în tradiția platonico-aristotelică de până în secolul al XIII-lea. a fost funcțional ceea ce am numit „principiul cerului”, adică deca că cerul reprezintă o realitate sensibilă și inteligibilă cu trei proprietăți fundamentale: conținător al speciilor lucrurilor sensibile, analogic sufletului, intermediar în raportul lumii sublunare cu transcendentul absolut Apoi, în funcție de reacția mai mult sau mai puțin conștientă a autorilor medievali față de acest principiu, am împărțit doctrinele lor punându-i deoparte pe Stântul Bonaventura, Henri de Gând, E. Templier, ca autori care resping acest principiu, pe Sfântul Toma. Albert cel Mare și

Boetius din Dacia, ca autori care rafinează acest concepi, lăsându-l pe Siger din Brabant moștenitor al unei doctrine relativ necritice a „principiului cerului”.

2 b. Ani considerat că nu este întâmplător faptul că universitatea receptează de/baterile relative la unitatea intelectului și la eternitatea lumii.

Întrucât ea produce un tip de intelectual ale cărui idealuri și

opinii asupra diviziunii științelor sunt strict legate de admiterea unui intelect unic. astfel încât atașamentul pasional, ilustrat în cenzura lui Templier. față de exercitarea rațiunii, corespunde conștiinței că actualizarea intelectului unic este cercetarea rațională neîntreruptă a chestiunilor disputabile.

(3). În privința disputei eternității lumii, ni s-a părut important faptul că originea tezei stă în admiterea principiului cerului și în asumarea tacită a cosmologiei și a ontologiei din *Liber de causis*, considerând ca fiind de ordin derivat argumentele imutabilității divine și cele ale infinitului. Întrucât ele erau întotdeauna raportate la un anume orizont al ierarhiei lumii. Apoi, am încercat să demonstrăm faptul că tema eternității lumii parcurge un traseu conceptual care începe cu suprapunerea doctrinei creației cu emanatismul plotinian și cu doctrina aristotelică a mișcării circulare perfecte și ajunge la formularea unei metodologii a cercetării științifice odată cu

Boetius din Dacia. În schimb, am încercat să demonstrăm inconsistența teoretică a poziției lui Henri de Gând care. În opinia noastră, se străduiește să elimine principiul cerului, reinventându-l inconștient sub sintagma

...neființei creaturii”.

(4). Relativ la teza unității intelectului. Împotriva majorității exegezelor contemporane, am argumentat lipsa de consistență a poziției

Sfântului Toma. care dovedește caracterul finalmente ireconciliabil al tradiției platonico-aristoteliciene cu doctrina creștină. Dovedirea acestei situații a început cu sublinierea marii compatibilități între tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel cu teoria unității intelectului, regăsind în tradiția platoniciană și deopotrivă în cea aristotelică un principiu, extrem de important pentru disputa noastră, conform căruia *individuarea sufletului reprezintă rezultatul propriei sale activități*. Elaborarea acestui principiu ne-a permis opunerea concepției platonico-aristotelice despre suflet față de tema creștină a persoanei, dar totodată apropierea temelor aristotelice de interpretarea lor la Averroes. Acesta din urmă a dat, în opinia noastră, interpretarea cea

mai simplă și mai coerentă a tratatului lui Aristotel. chiar dacă ea este complet opusă, așa cum am arătat, teologiei creștine, ca și unui număr de interpretări contemporane ale textului aristotelic. Am valorificat, spre deosebire de exegeza lui F. van Steenberghen. aportul lui Albert cel

Mare în polemică, folosind conceptul de paradigmă filosofică: din perspectiva acestui concept, Albert ni s-a părut a fi autorul care sintetizează cu o maximă forță speculativă propozițiile principale ale paradigmei date în fiecare caz (în lipsa conceptului de paradigmă filosofică, discursul lui Albert părea exegetului pomenit un autor obscur și depășit de evenimentele unei polemici punctuale).

(5). Teza cea mai importantă a lucrării de față a vizat demonstrarea convergenței dintre unitatea intelectului și eternitatea lumii. Această idee.

aparent stranie, este dată, în opinia noastră, de verificarea pas cu pas a funcționalității „principiului cerului” în cuprinsul disputelor de până la cenzura episcopului Templier, dar și de faptul că gradul maxim de coerență al tezelor cenzurate este dat de același principiu. De fapt, „principiul cerului” oferă o paradigmă filosofică foarte largă (în care și eternitatea lumii și unitatea. intelectului pot să încapă) și în care rolul propozițiilor paradigmatică îl joacă cele trei atribute ale principiului pe care le-am enumerat.

Averroes. În exercițiul său exemplar de deconstrucție a subiectului cunoașterii, a fost de părere că subiectul cunoașterii (în sens de *subiectum* care stă la dispoziția actualizării) este un intelect posibil a cărui legătură cu noi înșine se realizează prin imagini, produse comune ale sintezei sensibilității și intelectului. Din acest motiv, individualitatea noastră este păstrată cât timp noi înșine realizăm sintezele intelectului, fără ca eternitatea și individualitatea sufletului să se păstreze etern. Intelectul posibil însă ajunge să fie un fel de rețea de posibilități logice a tuturor lucrurilor, fiindcă el nu poate fi nici materie (deși are funcție „materială”, așa cum o spusese deja Alexandru din Afrodizia). fiindcă el conține specii inteligibile, nu poate fi nici formă, fiindcă el este un receptacul al tuturor ideilor, prin

urmare nu este nici compusul lor. Dimpotrivă. Averroes a crezut că „se cuvine să propunem că acesta (intelectul posibil – n.n.) este un al patrulea gen de ființă”. Conținătorul speciilor inteligibile, așa cum am văzut mai sus. era în paradigma greco-arabă a eternității lumii cerul inteligibil care ținea lumea în ființă ca „principiu al cerului”. Aici. el este intelectul unic al tuturor oamenilor, iar în cazul eternității lumii el reprezenta eternitatea speciilor inteligibile, generatoare de realități individuale și principii ale cunoașterii acestora.

Așa cum am anunțat în ultimele rânduri ale *Introducerii* noastre.

...principiul cerului” aduce cu sine unele consecințe care se distribuie în diferite discipline filosofice: a) o consecință *henologică*; raportul dintre unu și. multiplu este cheia unui univers ierarhic al cărui studiu este interpretabil fie ca ontologie, fie ca o cosmologie (iar căderea principiului cerului odată cu disputele pariziene distruge alianța dată dintre cele două discipline); b) o consecință *cosmologică*: cerul are o valoare sensibilă și inteligibilă, astfel încât mișcarea planetelor reprezintă o dezvăluire sensibilă a lumii rațiunii: astronomia este o ramură a matematicii, iar după disputele pariziene ea ajunge, pentru modernitatea filosofică, să fie o parte a fizicii; c) o consecință *ontologică*: cerul inteligibil reprezintă locul tuturor universalelor, fie existente real, fie ca o pură posibilitate actualizată de corpurile cerești și de individualele sublunare. (O asemenea formulare extremă se găsește în teoria celor trei materii a lui Avencebrol, ilustrată de

Albert cel Mare în *Despre cincisprezece probleme*, I, dar ea reprezintă și o tendință firească a teoriei influenței celeste în *Despre generarea animalelor*.

736 b 27 sqq.). Rezultatul în ontologie al acestei idei este conceperea neoplatoniciană a identității dintre ființă și inteligență, ilustrabilă în celebra propoziție 37 a tratatului *De causis*: „*prima rerum creatarum est esse*”; în fine, o consecință *antropologică*: principiul cerului impune, așa cum am încercat să argumentăm, prin analogia cu sufletul, o teorie a subiectivității individuale (întotdeauna incomplet) prin propria sa activitate. Aceasta înseamnă că istoria filosofiei

premoderne ne poate oferi un model de subiectivitate complet străin de individualitatea gânditoare a modernilor:

experiența gândirii eului la Themistius, a subiectivității generice la

Averroes este complet diferită și, credem, ireconciliabilă, față de subiectivitatea carteziană, oferind o alternativă în istoria filosofiei care poate corespunde, eventual, cu ideea contemporană a autoconstituirii eului în orizontul intersubiectivității.

(6). Dacă eliminarea averroismului latin însemna pentru Étienne

Templier înlăturarea principiului cerului, este important să reflectăm asupra posibilelor consecințe în istoria culturii europene ale acestui eveniment. Ar putea fi enumerate, eventual, un număr de trei evenimente cu o posibilă legătură cu intervenția episcopului parizian. Primul dintre ele este nominalismul parizian al secolului al XIV-lea: înlăturarea „principiului cerului „însenina în fond. renunțarea la un univers ierarhic în care universalul putea avea o existență reală. *Era posibil, deși nu era necesar*, ca după anul 1277 să aibă loc o negare totală sau parțială a realității universalului. Evenimentul a avut loc, prin Petrus Aureolus. Ockham.

Buridan. Al doilea eveniment este procesul revoluției cosmologice. *Era posibil, dar nu necesar*, ca în urma desființării cerului inteligibil ai stelelor fixe, gândirea cosmologică să uniformizeze gradul de materialitate al întregului univers, și mai mult, să facă acest lucru întrucât, paradoxal, cea mai strictă și mai pură teologie creștină începuse prin Étienne Templier să schimbe imaginea despre lume. Iar evenimentul a avut loc în secolele viitoare prin Copernic și Galilei. Al treilea eveniment este radicala reorientare a filosofiei moderne către subiectivitatea individuală prin

Descartes. *Era posibil, dar nu necesar*, ca după desființarea analogiei dintre suflet și cer ca principiu de cunoaștere a adevărului garantat de prezența „în cer” a speciilor inteligibile, criteriul adevărului să fie numai adevărul și distincția conceptelor, iar subiectul să fie o realitate subzistentă, iar nu una constituită prin propria sa

activitate

Oricât de curajoase ar fi aceste trei posibile consecințe ale tezelor noastre – le exprimăm cu credința că ele pot da seama de coerența intimă a lumii premoderne și de legăturile care pot confirma importanța enormă pentru istoria intelectuală europeană a documentului cenzurii universitare din 7 martie 1277.

(7). Prin această exegeză a „principiului cerului” nu am dorit nicio clipă să sugerăm faptul că „dispariția” * cerului inteligibil ar fi evenimentul

regretabil al istoriei filosofiei pe care cartea noastră l-ar rememora.

Dimpotrivă, subminarea principiului premodern al cerului de către documentul lui Templier nu e nicio „eliberare a omului”, nicio „sărăcire” a universului uman. Evenimentul nu are nicio conotație etică. El nu a însemnat decât o sarcină nouă pentru filosofie, adică descoperirea, independent de postularea lor celestă, a condițiilor de posibilitate ale universalului, ale unității lumii și a subiectivității generice. Ori faptul că preocuparea modernității a vizat toate aceste teme este un amănunt asupra căruia nu trebuie insistat.

În concluziile pe care le-am prezentat în analiza disputei eternității lumii, am afirmat un fapt care putea fi acceptat de simțul comun numai cu o valoare metaforică, anume că cerul este obiectul filosofiei. Mai mult, în concluziile pe care le-am prezentat în analiza unității intelectului, am afirmat iarăși un fapt pe care simțul comun îl poate tolera numai păstrându-l la un nivel metaforic: anume faptul că numai practica gândirii instituie pluralitatea gânditorilor care, lipsiți de această practică, sunt o masă omogenă, impoștore și manipulabilă a „intelectului posibil”. Să reamintim numai faptul că Averroes jubila, într-un pasaj din *Comentariul Mare la Despre sufletu* asupra faptului că, dacă și numai dacă unitatea intelectului și eternitatea lumii sunt teze coerente și corecte, atunci filosofia nu va dispărea niciodată, deoarece ea este actualizarea intelectului, cu temele lui întotdeauna disputabile, într-o lume eternă.

Cele două afirmații ale noastre, îndrăznim să spunem, nu aveau

un caracter metaforic, ci unul propriu. A spune că cerul este obiectul filosofiei înseamnă a viza locul de posibilitate al universalului, ca un spațiu al eternei cercetări disputabile. La fel, a spune că numai gândirea ne face plurali înseamnă a afirma obligativitatea dialogului pentru a ne constitui ca individualități care gândesc, adică o reluare a „principiului cerului” ca orizont al practicii gândirii. Iar acest fapt ține, în fond, de exercițiul lucid, onest și riguros al rațiunii.

Am spus la începutul lucrării noastre că tradiția europeană revendică exercițiul gândirii drept modul regal al obținerii unității unui multiplu, dar am arătat la sfârșit că numai exercițiul acestei gândiri, originar unice, instituie pluralitatea gânditorilor. În ciuda enunțului paradoxal, situația este complementară, între unitatea precară pe care gândirea o câștigă pe drumul

Sfârșit

Bibliografie selectivă

I. Ediții și traduceri de referință:

1. Albert cel Mare. *De quiiuierim problematibus*. V. edidit Bernhardus Geyer. În

Alberti Magni Opera. Monasterii Westfalonun în acelibus Aschendor J. 1975. pp.

37 – 38. traducere în limba română în DUI. pp. 94 – 139;

2. Albert cel Mare. *De unitate intellectus*. În *Opera omilia*, vol. XVII. pars 1. ed.

A. Hufnagel, Munster, 1975:

3. Alexandru din Afrodizia. *De anima liber cum manlissa*. ed. Ivo Bruns, în

Alexandri Aphrodisiensis praeter comentaria scripta minora (Supplementum aristotelicum II. 1) Berlin. 1887;

4. Alexandru din Afrodizia. *De intellectu el inlellecto* \ *De intellectul* în G. Thery.

O.P., *Autour du decret de 1210 – Îl – Alexandre d’Aphrodise. apercu sur l’inflience de să noétique*. Ix Saulchoir, Kain, 1926, cu traducere în limba română în DUI, pp. 32 – 48;

5. Aflarăbi, *De intellectu el inlellecto*, în E. Gilson. *Les sources*

greco-arabes de l'augustinisme avicennisant. ADHLMA. 1929-1930. p. 115 – 126:

6. *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*. edited by J.T. Muckle. Toronto.

The Mediaeval Studies. 1933:

7. Aristotelis *De anima libri tres cum Averrois Comentariis et antiqua translatione suae integritati restituta*. Venetiis. 1562:

8. *Aristotelis graece e. \ recensionem Immanuelis Bekkeri*. regit Academia Boiurica.

Berlin, 1831. vol. I-V (voi. V.H. Bonitz. *Index Aristotelicus*):

9. Averroes, *Comentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*. recensuit

F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts, 1953 și Averroes. *L'intelligence et la pensée – Graiul commentaire du De anima. Livre III* (429 a 10 – 435 b 25).

traduction, în introducere și note par Alain de Libera. GF-Flammarion, 1998. cu un fragment tradus în română în DUI, pp. 71 – 93:

10. Avicenna. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. IV, edition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet. t. ouvain. E. Peeters – Leiden.

H.J. Brill. 1968 – 1972;

Am alcătuit această bibliografie numai din titlurile pe care le-am consultat. Pentru o bibliografie mai largă a problemelor ci DAM < 1999) și 1) 1 I (2 (KXI i bibliografiile acestor volume.

194

Alexander Baumgarten

11. Boetius din Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi, editio altera auctoritate codicum manu revisa et emendata*. editio Sajo geza, Berlin, Walter de Gruyter et

Co., 1964... traducere în limba română în DAM, pp. 124 – 169;

12. Sf. Bonaventura. *Comentarium in Libros Sententiarum Petri Lotribardi*. II.

Disputatio 1, pars 1, articulus 1. quaestio 2:

13. Henri din Gând. *Quaestiones Quodlibetales, Quaestio J. Ulrum creaturapotuit*

Qsse ab aeterno; Quaestio 8, utrum repugnet creaturae fuisse ab actemo, în

R. Macken, anexă la *la temporalile radicale de la creaturi selon Henri de Gând*.

În *Recherches de th cologie ancienne et medievale*, XXXVIII, pp. 210 – 272, traducere în limba română în DAM, pp. 170 – 197;

14. *Liber de causis*, edition établie a Taide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, Leuven, 1964, pp.1 – 115 și P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solere, *La demeure de Vetre*

— *Étude et traduction du Liber de causis*, ed. J. Vrin, Paris, 1990; cu traducere în limba română de Al. Baumgarten la ed. Univers Enciclopedic, București, 2002;

15. Siger din Brabant, *De aeternitate mundi*, în Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium de anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi*, ed. Bernardo

Bazân, Paris-Louvain, pp. 113 – 136 (*Philosophes Medieviaux – XHI*). Pentru

Despre eternitatea lumii, cf. DAM. pp. 98 – 123, iar pentru *Quaestiones... IX*, și

De anima, intellectiva, VII, cf. DUI, pp. 226 – 243;

16. Siger din Brabant, *Les Quaestiones super librum de Causis de Siger de*

Brabant, ed. Antonio Marlasca, Louvain – Paris, 1972;

17. Siger din Brabant, *Écrits de logique. de morale et de physique*, ed. critique par

B. Bazân, Louvain-Paris, 1974;

18. Themistius, *De anima*, ed. R. Heinze (*Comentaria în Aristotelem graeca*, V, 3)

Berlin, 1899;

19. Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traduction de

Guillaume de Moerbeke. ed. GVerbeke. Louvain – Paris, 1957;

20. Sf. Toma din Aquino *De aeternitate mundi contra munnurantes*, în *Opera omnia*, vol. HI, curante Roberto Busa, S.J., Stuttgart-bad-Canstadt. 1980, p. 591, traducere în limba română în DAM, pp. 85 – 97;

21. Sf. Toma din Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*. editio critica.

<curavit> L.W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriană, textus et documenta, series

Philosophica, 12, Roma. 1936. traducere în limba română în DUI, pp 140 – 225;

Principiul cerului

195

22. * * *, *Trois commenlaires sur le traité de l'âme d'Aristote*, ed. Van Steenberghen.

F., Bazân. B., Giele, M. (Philosophes medievauX, XI) Louvain-Paris.

Publications Universitaires Beatrice-Nauwclaertes. 1971.

II. Lucrări generale despre averroismul latin:

1. Bianchi, Luca. *Im felicitate intelettuale come professione nella Parigi di Duccento*.

În *Rivista di Filosofia*, 78. (1987) pp. 181 – 191;

2. Brehier, Emile. *L'averroisme latin*. În *la philosophie du Moyen Âge*, ed. Albin

Michel, Paris, 1949, pp.335 – 344:

3. De Vaux, R., *La premiâre eniree d'Averroe's chez le Lalins*, RSPT, 22.1933, pp. 193 – 245;

4. Gauthier, R.A., *Magnanimită – l'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la thologie chrétienne*, ed...1. Vrin. Paris, 1951. pp. 466 – 488;

5. Gauthier, R.A., *Notes sur les debuts (1225 – 1240) du premier „averroistne”*; în

RSPT 66, 1982, pp.321 – 374:

6. Gauthier, R.A., *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, în

RSPT 67.1983, pp.201 – 232;

7. Gauthier, R.A., *Notes sur Siger de Brabant*, II. *Siger en 1272 – 1275, Aubr*) i de

Reims et la scission des Normands, în RSPT, 68, pp.3 – 49;

8. Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XHI – eme siècle*, premiere pârtie; Louvain, 1911;

9. Nardi, Bruno, *Saggi sull' aristotelismo padovano dai secolo XIV al XVI*, Firenz. e.

1958;

10. Putallaz, F-X., Imbach, Ruedi. *Profession: philosophe – Siger de Brabant*. ed.

Cerf, Fribourg, 1997;

11. Renan, Ernest, *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1869;

12. Salman, D" *Albert le Grand et l'averroisme latin*, RSPT 24.1935. PP 38 – 64:

13. Steenberghen, F. van, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inedit*s, Louvain, 1931;

14. Steenberghen, F. van., *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*.

Bruxelles, Palais des Academies, 1938;

15. Steenberghen, F. van, *La philosophie au XUIe siècle*, Paris-lxiuvain. 1966;

16. Steenberghen, F. van, *Maître Siger de Brabant*. Louvain Paris, 1977;

17. Steenberghen, F. van., *Aristote en Occident. Les origines de l'arisiolisme parisicn*. Louvain. 1946

196

Alexandei Baumgarten

III. Editarea și exegeza condamnărilor pariziene de la 1270 – 1277:

1. Deniile, H... Chatelain, E... *Canularium Universilalis Piuisiensis*, 4 voi... Pari*;

1889 – 1897. În vol. I. pp. 543 – 555. traducere în limba română în DAM. pp.

198 – 229:

2. Fortin. E... O'Neill. P., *Translation of the Condemnation of 1277* în... *Medieval*

Political philosophy: A Sourcebook". New York, Free Press of Glencoe, 1963, pp. 337 – 354:

1. Bataillon, L.J., *Les crises de l'Université de Paris d'après les sentences universitaires*. În *Miscellanea Mediaevalia*, X, 1976. pp.155 – 169;

2. Bianchi, Lumea. *Censure. liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au*

XIII^{ème} siècle. În ADHLM, 63, (1996), pp. 45 – 93;

3. Dondaine, A... *Catalogue de dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XII^{ème} siècle*. În RTAM, X, 1938, pp.374 – 394;

4. Gilson, Étienne. *Filosofia în Evul Mediu*, editura Humanitas, 1995, trad. de

Ileana Stănescu, în Cap. *Filosofia în secolul al XIII-lea*, pp. 514 – 525:

5. Grant, Edward – *The reaction of the Universities and Theological Authorities*

to Aristotelian Science and Natural Philosophy. În *A source book in Medieval*

Science, edited by E. Grant, Harvard Univ. Press, 1974, pp. 52;

6. Hisette, Roland – *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars*

1277, Publications Universitaires de Louvain, 1977;

7. Hisette, Roland – *Étienne Tempier et ses condamnations*, în RTAM. nr. 47/1980.

231 – 270:

8. Libera, Alain de *Penser au Moyen Âge*. ed. du Seuil, Paris. 1991;

9. Le Goff, Jacques, *Intellectualii în Evul mediu*. ed. Meridiane, București, trad.

Nicolae Ghimpețcanu, cap. „*Secolul al XIII-lea. Maturitatea și*

problemele ei", pp. 123 – 132;

18. Redl, Károly. *Az 1277 – espärizsi ei itelo határozai*. Budapest, 1987;

10. Steenberghen, F.van. *Siger de Brabant el ses condamnations de l'arisiolisme heterodoxe le 7 marş 1277*, în *Bulletin de VAcademie Roval de Belgique*".

LXIV, 1978. pp. 63 – 74.

Principiul cerului

197

IV. Exegeza eternităţii lumii:

1. Bianchi, Luca. *L errore di Aristotele – La polemica contro l'elemita del inondo nel XIII secolo*. I. a nuova Italia editrice. Florenţa. 19X4 (cu o excelentă bibliografie):

2. *Controversia de aeiernilaie mundi – lexius antiquorum el scolasticorum collcait*

M. Gierens, ŞI... Romae, 1933:

3. Dales, R.C., *Maimonides and Boethius of Dacia on the eternity of the world. in the New Scakisticism*. LVI, pp. 306 – 319.1982:

4. De Blic „J., *Les arguments de Saint Augustin contre l'clernite du monde*. În

Mâlanges de Sciences Religieuses. II, pp. 33 – 44:

5. Grant, Edward. *Planets. Stars and Orbs*. În *The Medieval Cosmos*.

1200 – 16K7, Cambridge University Press, 1994, pp. 63 – 82:

6. Guitton”), *Le temps et l'iternite chez Plotin el Saint Augustin*. Paris, 1933:

7... Jolivet, R... *Arisiote et la notion de creation*. În RSPT, XII. (1930). 1 – 50:

8. Macken, R... *La temporaliti radicale de la creaturi selon Henri de Gând – în*

RTAM, XXXVHI, p. 210 – 272, 1971;

9. Mansion, A., *La theorie aristotelicienne du temps chez les peripaleticiens medievauX*. În RPL, XXXVI, p. 275 – 307, 1934;

10. Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII-eme siècle*. cap.

Boece de Dacie.

Louvain-Paris, 1966;

11. Tresmontant. Claude, *Creation et commencement. Le probleme de l'existence du monde*, în *Xc/ metaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*". ed. du

Seuil. Paris. 1964, pp. 216 – 254.

V. Exegeza unității intelectului:

1. Bazân, Bernardo. *L'authenticite du <De inlellectu> atribue a Alexandre d'Aphwdise*. În RPL. 71, 1973. pp.468 – 487:

2. Bazân, Bernardo. *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*. În RPL. 72.1974. pp. 235 – 254;

3. Bobba, R... *La dottrina dell'intelletto în Aristotele e noi suoi piti Mustri interpreti*, Torino, 1986;

4. Brague, Rémy. *Aristote et la question du monde*, cap. „*Lame et le tont*” (pp.

323 – 386) Presses Universitaires de France. Paris. 1988:

198

Alexander Baumgarten

5. Corte, Marcel de la *doctrine de l'intelligence chez Aristote*, ed. J. Vrin, Paris.

1934;

6. Da Palma, G.B., *L'eternita dell'intelletto în Aristotele secondo Sigieri de*

Brabante. „Collectanea Franciscanea”, XXV, pp. 397 – 412:

7. Davidson, H.A., *Averroes on the material intellect*, Viator 17, 1986, pp. 91 – 137;

8. Davidson, H.A... *Aflarăbi. Avicenna and Averroes on intellect*, Clarendon Press.

Oxford. 1992;

9. Flasch, Kurt, *L „mvnortalite individuelle ou le retour a l'esprui universel: Albert le Grand contre Averroes*. În *Introduction à la philosophie medievale*”, ed. Univ.

Fribourg Suisse – ed. du Cerf-Paris, 1992, pp.134 – 152;

10. Gauthier, R.A., *Le traiU... De anima et de polentiis eius*” *d'un*

maître as arts vers 1225, RSPT, 66, 1982, pp. 3 – 55:

11. Gilson, E. *Les sources greca-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLMMA.

1929 – 1930, p. 5 – 158;

12. Gilson, E., *Le thomisme*, ed. J. Vrin, 1942, *cap. L'intellect et la connaissance rationnelle*, pp. 286 – 308;

13. Gomez Nogales, S., *Universalite et particularită de Târne humaine dans la philosophie musulmane et specialement chez Ibn Arabi*, în *Miscellanea*

Mediaevalia, Bând 5, 1968, pp. 73 – 96;

14. Gomez Nogales, S., *Saint Thomas, Averroes et l'Averroisme*, în *Aquinas and*

Problems of his time. ed. G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven – The Hague, 1976, pp.161 – 177; i

15. Hamelin, Octave, *La theorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*.

Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953;

16. Jolivet, Jean, *Averroes et le decentrement du sujet*. În *Le choc Averroes*.

Comment les philosophes arabes ont fail l'Europe. Internationale de l'imaginaire. 17/18 (1991), pp.161 – 169:

17. Kuksewicz, Zdzisław. *De Siger de Brabant a Jacques de Plaisance, Im thorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum.

Editions de L Academie Polonaise des sciences, Wrocław, 1968;

18. Libera, Alain de *l'universel selon Averroes și la doctrine des universaux chez*

Saint Thomas d'Aquin. În volumul *la querelle des universaux*. Paris, editions du

Seuil, 1996, pp. 206 – 229 și 262 – 282;

19. Libera, Alain de *Albert le Grand et la philosophie*. Paris, J. Vrin, 1990;

Principiul cerului

199

20. Masnovo, A... *Alberio Magno e la polemica averroislica*. În *Rivista di Filosofia*

Neoscolastica. 24 (1933). pp. 162 173;

21. Moraux, Pierre. *Alexandre d'Aphrodise exegete de la noétique d'Aristote*. Liège.

1942:

22. * * * *Multiple Averroes*. Ades du colloque International organise à l'occasion du

H5 (50^e) anniversaire de la naissance d'Averroes. Paris 20 – 23 septembre 1976. Paris.

Ixx Belles Lettres, 1978;

23. Nuyens, François, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1973;

24. Putallaz, F-X., *Le sens de la reflexion selon Thomas d'Aquin*, în *Études de philosophie Medievale*. LXVI. Paris, J. Vrin, 1991;

25. Putallaz, F-X., *La connaissance de soi au Moyen Âge: Siger debbrabant*.

ADHLMMA, 59 (1992), pp. 89 – 157;

26. Steenberghen, F. van, *le de quindecim problematibus d'Albert le Grand*. În

Melanges Auguste Pelzer", Publications Universitaires de Louvain, Paris – Louvain, p. 415 – 439;

27. Tresmontant, Claude, *La polémique contre le monopsychisme, în la metaphysique du christianisme el la crise du XIIIème siècle*". Ed. du Seuil, Paris.

1964, pp. 296 – 317;

28. Weber, E.H.

— *La controverse de 1270 à l'Université de Paris el son ralentissement sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin*. ed. Vrin, Paris. 1970.

VI. Exegeza „dublului adevăr”:

1. Bazân, Bernardo, *Im reconciliation de la foi el de la raison etait-elle possible potir les aristoteliciens radicaux?*. În *Dialogue*. XIX, 1980, pp. 235 – 254:

2. Bukowski, 1 P., Dumoulin, B.
— *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boece de Dacie*. În RSPT. 57.1973. pp. 627 – 631;
3. Fioravanti, G.
— *Scientia. jides. theologia în Boezio di Dacia*. În *Atti della Academia delle Scienze di Torino*, 1970, pp. 525 – 632;
4. Gilson, Étienne – *Boece de Dacie el la double verile*. În ADHLM. XXII, pp. 81 – 99.1955;
5. Gregory, T.
— *Discussioni sulta „doppia verità”* în *Cultura e scuola*, 1962. pp. 99 – 106;
6. Hisette, Roland – *Note critique surle de aeternitate mundi de Boece de Dacie*.
A propo. s d mie interpretalion recente – în RTAM. XL. pp 208 217.1973:
200 Alexander Baumgarlen
7. Joos, E.
— *L'actualite de Boece de Dacie*, în *Dialogm* 6, 1967 – 1968, pp. 527 – 538;
8. Michaud-Quantin, P. – *La double verile des Averroistes. Un texte nouveau de Boece de Dacie* în *Theoria* 22, 1956, pp. 167 – 184;
9. Maurer, A. – *Boelius o] Dacia and the double trouth*. În *Mediaeval Studies* 17. (1955) pp. 235 – 239;
10. Sajo Geza. *Boethius de Dacia und seine Philosophische Bedeutung*. În *Miscellanea Mediaevalia*. II, pp. 454 – 463;
11. Sassen, F., *Boethius van Dacie en de dubbelele waarheid*, în *Studia catholica*. 30. (1955), pp. 266 – 268;
12. Van Steenberghen, F. – *Une legende tenace: la theorie de la double verite* în

Index nominum

Aegidius din Lessen: 27; 152

Aegidius din Roma; 71; 150

Ancona Costa. Cristina d': 140; 141

Albert cel Mare: 12; 18; 19; 27; 29;

30; 35; 40; 46; 57; 65; 70; 71; 76;

77; 97; 103; 106; 118; 119; 120;

143; 144; 145; 146; 147; 148; 151;

152; 153; 154; 155; 156).158; 161;

162; 171; 174; 179; 181; 182; 187;

188; 189

Alexandru din Afrodizia: 21; 25;

110; 112; 116; 120; 122; 123; 124;

125; 128; 132; 137; 138; 139; 142;

157; 173; 181; 189

Aflarābi: 19; 117; 138; 139; 144

Alkindi: 25; 62; 63; 64; 65; 71; 139

Anaxagora: 24; 106; 118; 154

Anselm din Canterbury: 40; 71; 77;

78; 177

Aristotel: 12; 18; 19; 20; 21; 23; 24;

26; 29; 30; 32; 33; 34; 35; 36; 38;

42; 45; 47 – 54; 61; 65; 68; 70; 71;

74; 75; 77; 80; 81; 82; 96; 97; 99

111; 113; 114; 115; 116; 119; 120;

121; 123; 125 – 130; 132; 134; 135;

138; 139; 141; 142; 144; 149; 152;

154; 156; 157; 158; 160; 163; 167;

168; 172; 173; 174; 175; 176; 177;

180; 187

Aubenque, Pierre: 24; 42; 48; 49;

51; 100; 102; 113

Augustin: 40; 55; 56; 57; 59; 65; 67;
71; 77; 84; 177
Averroes: 21; 25; 28; 29; 35; 45; 46;
53; 55; 61; 64; 65; 66; 67; 68; 71;
77; 81; 96; 97; 103; 106; 108 – 113;
117; 120; 122; 124; 125; 127; 128;
130 – 138; 141; 142; 144; 147 – 152;
154; 156 – 161; 163; 164; 165; 170;
175; 176; 177; 180; 181; 184; 188;
189; 191
Avencebrol: 29; 35; 70; 71; 155;
162; 182; 189
Avicenna: 29; 35; 65; 66; 71; 84;
85; 109; 125; 139; 144; 167
Bacon. Roger: 19
Bazăn, Bernardo, Carlos: 72; 74;
116; 123; 124; 148; 149; 150; 151;
152; 157; 161; 168; 170; 171; 172
Beda, Venerabilul: 121
Berkeley: 177
Bianchi, Luca: 41; 61; 78; 79; 154
Bodeus. R.: 115
Boetius din Dacia: 12; 27; 28; 30;
31; 32; 36; 37; 61; 70; 71; 76; 79;
87 – 91; 94; 95; 121; 152; 171; 179;
180; 187
Boetius, A.M.S.T.: 165
Bonaventura. Sfântul: 12; 29; 30; 33;
36; 40; 61; 66; 68; 69; 71; 78; 79;
80; 81; 82; 83; 85; 86; 91; 94; 142;
144; 155; 162; 169; 177; 179; 18
Brague, Râmy: 44; 101; 104; 108
Buridari, Johannes: 17; 190
Corle, Marcel de: 102

Courtis. Pierre: 102; 103

202

Alexander Baumgarten

Davidson, H.A.: 133

Descartes, René: 183; 190

Dunsăcot: 12; 67; 85

Dionisie PseudoAreopagitul: 18; 167

Durandus de Saint Pourcain: 94

Empedode din Agrigent: 23

Étienne de Provins: 141

Filon din Alexandria: 45; 46

*Filopon. Ioan: 30; 35; 61; 62; 67;
71; 107; 108; 113; 117; 122; 128;
129; 130; 137; 138*

Flasch. Kurt: 145

Gauthier. R.A: 138; 142; 152

*Gerardus din Cremona: 35; 120;
122; 123; 124; 138; 141*

Geyer, Bernard: 153

Giele, M.: 151

*Gilson. Étienne: 29; 61; 64; 66; 67;
90; 139*

Goff. J. le: 30; 70

*Guillaume din Auvergne: 71; 141;
143; 144*

*Guillaume din Moerbeke: 30; 35; 61;
107; 123; 138*

Gundissalinus, Dominicus: 35

Hamel în Octave: 134

*Henri din Gând: 27; 29; 31; 40; 41;
65; 66; 70; 71; 77; 78; 79; 83; 84;
85; 86; 91; 179; 180; 187*

Hesse, Hennann: 176

Hisette. Roland: 21; 31; 32
Hugo de Saint Victor: 77
Imbach. Ruedi: 153
Ishaq ben Hunneiyun: 123; 139
Jaeger. Werner: 99
Kant, Immanuel: 40; 135
Kuksewicz. Z.: 142; 151
Leibniz, G.W.: 15
Liber de Causis: 18; 19; 31; 39; 64;
68; 71; 138 – 141; 149; 150; 172;
173; 175; 178; 180; 185; 187
Liberia, Alain de: 13; 28; 30; 37; 64;
74; 98; 112; 120; 125; 132; 135;
145; 148; 156; 169
Lille, Alain de: 64
Lovejoy, A. O.: 16; 22; 63
Lullus, Raymundus: 87; 88; 94
Maimonide: 36; 40; 70; 71; 72; 75;
76; 78
Mandonr. el, Pierre: 153
Massignon, Louis: 138
Marsilio di Padova: 28; 36
Morau, Paul: 110; 123; 124; 125
Nardi, Bruno: 128; 169
Noica, Constantin: 92; 93
Nuyens. François: 99
Pascal, Blaise: 89
*Petrus Hispanus (papa Ioan al
XXIII-lea)*: 27; 35
Philippe le Chancelier: 141; 143; 162
Platan: 15; 16; 18; 19; 21; 34; 38;
40 – 46; 51; 55; 60; 70; 71; 73; 91;
105; 109; 114; 115; 121; 127; 131;
133; 134; 143; 176

Plotin: 35; 45; 51; 54; 55; 56; 65;
 71; 75; 81; 127; 140; 167; 169
 Porfir: 57
 Porci os: 15; 17; 18; 19; 31; 55; 56;
 71; 140
 Putallaz, F.X: 153; 173: 174
 Rousseau. J.-I.: 177
 Principiul cerului
 203
 Sahnan. I): 145
 Scotus. Mihail: 135; 138; 141, 164
 Siger din Brabant: 12; 19: 25; 27;
 28, 30; 31; 36; 47: 49: 54; 56; 61:
 70 – 75; 77; 81: 86: 92: 94: 97; 106;
 109; 122; 124; 127; 145: 148: 149;
 150 – 153; 157; /5 v, 160 – 163; 168
 175; 177: 179; 187
 Sleenberghen. F van: 28; 29; 31;
 70, 97; 141; 151; 153; 157; 181; 188
 Suárez. Francisco: 87; 94
 Templier. Étienne: II; 12; 20; 27;
 28; 31 – 36; 39; 40; 60; 61; 71; 72;
 88; 89; 91; 98; 115, 140; 141; 179;
 181; 183; 186; 188; 190; 191
 Theiy. Gabriel: 99; 122 125
 Themistius: 25; 30; 35; 74; 108;
 109; 112; 117; 122: 123; 125 128;
 133; 136; 137: I<8: 157: 164; 172:
 182; 190
 lama din Acpiino. Sfântul: 12: 11»;
 21; 25; 29; 30; 31; 33; 35; 46; 58;
 65; 66; 70; 71; 72; 75 – 79; 82; 84;
 96; 97; 99; 106 – 109; 111; 112: 119;
 120; 122; 124; 127; 128: 136; 137;

144; 147; 148; 152 – 172; 174; 175;
176; 179; 180; 187

Vaux. R. de: 141

Wber, Édouard Henri: 157; 158;
162; 167

TALON DE COMANDĂ
CLUBUL CÂRTII DACIA
EDITURA

EDITURA DACIA

3400 Cluj-Napoca

m\O\\ str. Ospătăriei nr. 4

DACIAy Tei fax: 064/429675

Completați acest talon cu numărul de exemplare din titlul dorit și expediați-l pe adresa editurii. Beneficiați de o reducere de 10% din prețul de vânzare al cărților. Plata se face ramburs. Taxele poștale sunt suportate de editură.

Expeditor: Nume Prenume

vârsta Localitate Județ

— Str. Nr. El. Se.

Ap. Cod poștal Telefon

Semnătura Data

Plata va fi efectuată de:

I-I Persoană fizică Persoană juridică

DESTINATAR: EDITURA DACIA

3400 Cluj-Napoca

Str. Ospătăriei nr. 4

Tel. fax: 064/429675

În colecția de filosofie au apărut

Nr Autorul și titlul cri.	Nr. pa g	An ul apariției	Pr eț	Nr. de ex emplare comanda te
------------------------------	----------------	-----------------------	----------	---

Grigore Popa <i>Existenta și adevăr la S. Kierkegaard</i>	4	28 98	19 20	30. 000	
— Traian Pop <i>Introducere în filosofia lui Lucian Blaga</i>	2	19 01	20 01	50. 000	
Dan Chiachir <i>Gânduri despre Nae Ionescu</i>	2	25 01	20 01	80. 000	
1 William James <i>introducere în filosofie</i>	4	14 01	20 01	75. 000	
Ion Militaru <i>Meditații asupra istoriei românești</i>		86 99	19 01	20. 000	
Vianu Mureșan <i>Lațul Sofiei</i>		76 97	19 01	5.0 00	
Aurel Codoban <i>7. Semn și interpretare, o introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică</i>	4	14 01	20 01	55. 000	
Sandu Frunză <i>8. Experiența religioasă în opera lui opera lui Dumitru Stăniloae</i>	0	20 01	20 01	75. 000	
(Ion Hirgiduș <i>Introducere în ontologia lui C. Noica</i>	2	19 99	19 01	30. 000	
...Ion Copoeru <i>Aparență și sens</i>	2	15 0	00 01	35. 000	
„Dilthey <i>Construcția lumii istorice în științele spiritului</i>	4	14 99	19 01	26. 000	
Nietzsche		10	19	20.	

<i>Ecce Homo</i>	4	99	000	
— Tudor Călinescu <i>Constructe</i> (Editura Sinapsa)	0 27	20 00	70. 000	
... \ Ernest Bernea <i>Mic tratat de</i> <i>înțelepciune și virtute</i>	6 14	20 01	50. 000	
j Vasile Muscă <i>Leibniz filozof al</i> <i>Europei baroce</i>	2 15	20 01	50. 000	
„I Moshe Idel <i>Maimonide și mistică</i> <i>evreiască</i>	8 16	20 01	85. 000 + 17 00 TL	
j7 i Sir Isaac Newton <i>Elemente de cosmologie</i>	96	20 01	45. 000	
1 S <i>Trei texte alchimice</i>	2 15	20 01	75. 000	

PIAȚA LITERARĂ

Revistă bilunară de informație și analiză editorială.

Pe parcursul a 16 pagini, această publicație prezintă diverse evenimente editorial-culturale, recenzii și semnale la noile apariții, interviuri cu puteri, editori și difuzori, dezbateri, precum și texte inedite ale unor cărți aflate în curs de apariție.

Piața Literară are drept scop informarea, selecția și analiza diversității și abundenței editoriale din România.

Talon de abonament la revista Piața Literară

Doresc să mă abonez pe perioada:

Q 3 luni, adică 6 apariții – 60.000 lei

6 luni, adică 12 apariții – 120.000 lei

12 luni, adică 24 apariții – 240.000 lei

Nr. de exemplare / număr comdate:

Numele și prenumele

Str., nr., al... se., ap.

Cod, localitatea, județul

Semnătura

În costul abonamentului sunt incluse și taxele poștale.

— Eventualele modificări de preț ale revistei nu vor afecta cititorii abonați.

Abonarea se face plătind contravaloarea abonamentului la CEC sau orice oficiu poștal sau bancar în contul nr. 251100996626706 în lei, deschis la BRD.

Sucursala Cluj-Napoca.

Talonul de abonament completat, împreună cu chitanța de confirmare a plății (sau copia) se vor trimite la sediul Fundației Culturale Dacia, str.

Ospătăriei nr. 4, Cluj-Napoca, jud Cluj.

Tiparul executat prin comanda nr. 232, 2002, la

— CARTPRINT Baia Mare, cod 4800

y JL – cartier Săsar, str. Victoriei nr. 146

f IT tel. /fax: 062/218923

V – f ROMÂNIA

1

SERIA

Am numit „principiul cerului”.

complexul de idei moștenit de scolastica latină a secolului al XIII-lea din tradiția greacă și arabă: el susține analogia dintre sufletul individual și cerul inteligibil al ierarhiei lumii, incidența acestui cer asupra lumii sublunare și caracterul lui intermediar între Dumnezeu și lumea coruptibilă.

Repovestind polemica purtată de latini privind eternitatea lumii și unitatea intelectului, mi-am imaginat că voința de a desființa principiul cerului este identică voinței de a crea lumea modernă.

EDITURA

DACIA

ISBN 173 – 35 – 133D-X